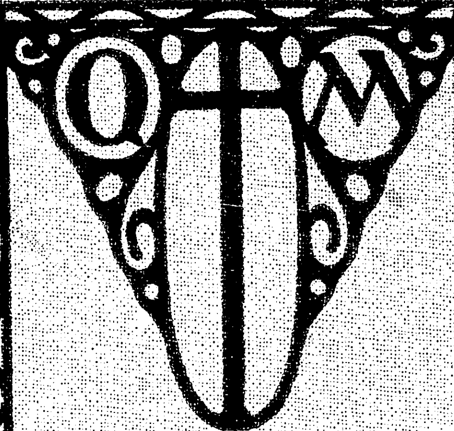
A. SEEBERG
DER BRIEF AN DIE HEBRÄER



Evangelisch theologische Bibliothek


Cres cat Sci entia
Vita Exco latur

Evangelisch-Theologische Bibliothek
Herausgegeben von Prof. Lic. B. BESS
Kommentar zum Neuen Testament

DER BRIEF AN DIE HEBRÄER

erklärt von

D. ALFRED SEEBERG
o. Professor an der Universität Rostock



1912
VERLAG VON QUELLE UND MEYER IN LEIPZIG



Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig.

IIIV.

Dem Andenken

meines heimgegangenen Freundes und Kollegen

Wilhelm Bergmann

Einleitung.

Der Verfasser. Im Morgenland hat der Hebräerbrief schon frühzeitig für paulinisch gegolten. Das bezeugen Clemens Alexandrinus und Origenes. Clemens nahm an, Paulus habe den Brief hebräisch geschrieben und Lukas habe ihn ins Griechische übersetzt[1]). Origenes aber urteilte, der Brief sei von einem Schüler des Paulus nach dessen Angaben verfaßt worden, doch wer dieser Schüler gewesen, wisse Gott allein[2]). Auch den Synoden zu Antiochien 269 und zu Nicäa 325 galt der Brief als paulinisch. Das Abendland aber weiß von dieser Tradition zunächst nichts, dagegen halten Tertullian[3]) und der Verfasser des *Tractatus de libris ss. scripturarum* Barnabas für den Autor, aber die Synoden von Hippo 393 und Karthago 397 reihen ihn den 13 Paulinen als *eiusdem ad hebraeos una* an, und 419 zählte man zu Karthago ohne weiteres 14 paulinische Briefe. Man kann nach diesen Daten nicht behaupten, daß die Tradition zugunsten der paulinischen Urheberschaft eine sehr feste ist. Tatsächlich aber ist es sicher und zurzeit von allen Sachkundigen anerkannt, daß Paulus den Brief nicht geschrieben hat. Das beweisen vor allem Beobachtungen sprachlicher und lehrhafter Art. Die Sprache des Hebräerbriefes ist, anders als die des Paulus, glatt, fließend und gut griechisch. Von der Fülle der Verschiedenheiten des Wortschatzes sei hier nur folgendes erwähnt: Der Hebräerbrief weist mehrfach das Verbum *τελειοῦν* und die Partikel *ὅθεν* auf, während beides bei Paulus fehlt. Der bei Paulus nur selten

---

1) Euseb. h. e. VI, 14 lesen wir: *Καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι (ὁ Κλήμης ἐν τοῖς ὑποτυπώσεσι), γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν.*

2) Euseb. h. e. VI, 25, 11ff. bietet folgendes Zitat aus Origenes: *Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ διδασκάλου .... τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν.*

3) Tertullian de pudic. 20: Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos.

alleinstehende Name „Jesus" ist im Hebräerbrief gewöhnlich, und nur dreimal finden wir den Doppelnamen „Jesus Christus" (10, 10; 13, 8. 21). Auch die Formeln, mit denen die alttestamentlichen Zitate eingeführt werden, lauten im Hebräerbrief anders als bei Paulus. Was aber die Lehre anlangt, so steht im Mittelpunkt des Hebräerbriefes das Hohepriestertum Christi, von dem Paulus ganz schweigt, und ebenso ist die den Hebräerbrief beherrschende typologische Deutung des Alten Testaments Paulus fremd. — Man hat weiter den Autor besonders in Lukas, Clemens, Barnabas und Apollos vermutet. Lukas kann nicht in Betracht kommen, da der Verfasser seiner Herkunft nach jedenfalls hellenistischer Jude ist, aber auch Clemens Romanus scheidet aus, da sich die vielen Berührungen mit dessen Brief nur als Zitate aus dem Hebräerbrief verstehen lassen. Möglich, aber auch nur möglich ist, daß Barnabas oder Apollos den Brief geschrieben haben. Für Barnabas kann man die oben erwähnte, schon durch Tertullian bezeugte Tradition anführen, aber diese Tradition geht wohl selbst bloß auf Erraten zurück. Die Autorfrage wird wohl nie mit Sicherheit entschieden werden können. Wahrscheinlich aber hat der seiner Nationalität nach jüdische Verfasser zu den Vorstehern der Gemeinde gehört, an die das Schreiben gerichtet ist (13, 17f. 24). Seine Bekämpfung spezifisch jüdischer Vorschriften der „Wege" war in der Gemeinde auf Widerstand gestoßen und hatte sein Verhältnis zu ihr getrübt (13, 18. 22).

Die Leser. Man hat die Leser vor allem in Jerusalem, Alexandrien und Rom vermutet. Die arme, der Unterstützung bedürftige Muttergemeinde von *Jerusalem* scheidet dadurch aus, daß die Leser anderen Gemeinden gegenüber ihre Mildtätigkeit bewiesen haben (6, 10) und durch Missionspredigt zum Christentum gelangt sind (2, 3f.; 13, 7). Für *Alexandrien* spricht nichts Positives, dagegen ist es unwahrscheinlich, daß, wenn der Brief nach Alexandrien ging, sich an diesem Ort die Annahme paulinischer Urheberschaft frühzeitig durchsetzen konnte. Positive und gewichtige Gründe dagegen sprechen für *Rom*, so vor allem der Gruß von den Italienern 13, 24, das Vorhandensein mehrerer Gemeinden am Ort der Leser 13, 24 und die Tatsache, daß der Hebräerbrief zuerst von römischen Christen, von Clemens und Hermas, gekannt und zitiert wird. Auch die 10, 32—34 vorausgesetzten Leidenskämpfe passen zu den Verfolgungen der römischen Christen.

Die Abfassungszeit. Der terminus ad quem der Abfassungszeit ist das Jahr der Entstehung des ersten Clemensbriefes (95),

und der terminus a quo die Verfolgung unter Claudius (52). Innerhalb dieser Periode glauben sich die meisten, besonders mit Berufung auf 2,3; 5,12; 10,32; 12,4; 13,7, für die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems entscheiden zu sollen. Allein, diese Stellen sind nicht beweiskräftig. Dagegen steht jener Annahme wie eine Mauer die Tatsache gegenüber, daß der Verfasser die Aufhebung der israelitischen Kultusstätte nicht anführt. Die Antwort, er sehe von der gegenwärtigen Situation ganz ab und halte sich nur an den alttestamentlichen Bericht, ist unbrauchbar, denn daß er so verfährt, ist nur begreiflich, wenn ihm das unvergleichlich gewichtige Argument wider die israelitischen Institutionen nicht zur Verfügung stand. Dieser Schwierigkeit gegenüber sind die Schwierigkeiten, die man gegen die Abfassungszeit vor 70 in den oben angeführten Stellen erblickt, ein Kinderspiel. Aber freilich, jene Stellen werden es ratsam erscheinen lassen, die Abfassungszeit möglichst nahe an das Jahr 70 heranzurücken und etwa an dieses oder das vorhergehende Jahr zu denken (vgl. F. BARTH, *Einleitung in das Neue Testament,* S. 122).

Der Zweck. Der viel umstrittene Zweck des Hebräerbriefes besteht darin, eine in Rom befindliche christliche Gemeinde angesichts der drohenden Gefahr des Abfalls zum Judentum dem Christentum zu erhalten. Dieser Zweck brachte es mit sich, daß der Brief durchweg auf konkrete Verhältnisse Rücksicht nimmt[1]). Den Nachweis dessen muß die Auslegung bieten. Hier sei nur einiges besonders Wichtige, aber meist Verkannte angeführt. Man war im Kreise der Leser geneigt, das christliche Bekenntnis, bzw. das „Apostolicum" aufzugeben (3,1; 4,14; 10,23; vgl. 2,3). Diese Stellungnahme suchte man durch theoretische Bedenken zu rechtfertigen. Man bemängelte die Erlösung, die ein Mensch durch Leiden zustande gebracht (2, 5—18), und wies darauf hin, daß Israel in seinem Priestertum und Opferkultus ein gottgeordnetes, unübertreffliches Sühneinstitut habe (5, 1—10; 7, 1—10, 18). Es bedürfe der Person Jesu gar nicht, denn auch Israel kenne in den Engeln hohe, erhabene Helfer (1, 14), und auch Israel habe in Mose einen Diener, der treu gewesen im Hause Gottes (3, 1—6). Der Hinweis auf das Hoffnungsziel der Christen aber sei eine leere Vertröstung (3, 6; 6, 12. 18). Der Verfasser sucht all diese und ähnliche Argumente zu entkräften, aber er ist sich dabei

[1]) Dieses erkannt zu haben, ist das große Verdienst des weiland Professors der Theologie in Dorpat, WILHELM BERGMANN.

wohl bewußt, daß der entscheidende Grund wider das Christentum ein anderer war. Er bestand in Leidensscheu (12, 1—13) und Weltliebe (3, 13; 12, 16). Mutlos (10, 35) und ungeduldig (12, 1) schielten die römischen Christen nach dem Judentum hinüber (13, 13) in der Meinung, dort den Mühsalen entgehen zu können, die das Christentum mit sich brachte (12, 4ff.; 13, 13). Jene theoretischen Bedenken aber waren nur ein Deckmantel, durch den die böse Gesinnung des Unglaubens (3, 12; 4, 2) verhüllt werden sollte (4, 12f.). Ein Schritt weiter auf dem eingeschlagenen Wege, — und der völlige Abfall vom Christentum, die Sünde, die nicht wieder gut gemacht werden konnte, mußte eintreten (6, 6ff.; 10, 29ff.). — Man behauptet vielfach mit großer Entschiedenheit, die Leser müßten geborene Juden gewesen sein. In Wirklichkeit läßt sich das durch kein einziges Wort des Hebräerbriefes, auch nicht durch 13, 13 beweisen. Ebensowenig freilich enthält das Schreiben Anzeichen dafür, daß die Leser als geborene Heiden vorgestellt sind (z. B. H. v. SODEN und F. BARTH). Der Verfasser denkt vielmehr überhaupt nicht an eine bestimmte nationale Herkunft der Leser. Er hat bloß die christliche Gemeinde und ihre Gefahr im Auge, sieht aber völlig von der nationalen Zugehörigkeit ihrer Glieder ab. Da er aber an eine römische Gemeinde schreibt, wird der Bestand dieser, ebenso wie er im Römerbrief vorausgesetzt wird, ein gemischter gewesen sein. Es werden dazu ebenso geborene Juden wie Heiden gehört haben. Mit der Hinneigung zum Judentum hängt es übrigens zusammen, daß man in der Gemeinde auf die spezifisch jüdischen Bestimmungen der „Wege“ hielt. Der Zweck des Hebräerbriefes, der durchweg konkrete Verhältnisse voraussetzt, die nur in einer Einzelgemeinde, unmöglich aber in der ganzen Christenheit bestanden haben können, beweist, daß das Schreiben nicht als literarische Epistel bezeichnet werden darf, die bloß mit einem brieflichen Schluß versehen worden wäre (gegen W. WREDE, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes* und A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* S. 171). Aber richtig ist, daß das Schreiben auf die Verhältnisse einzelner Individuen nur im Schlußpassus Rücksicht nimmt. Der Verf. bezeichnet das Schreiben selbst als Mahnwort 13, 22. In Übereinstimmung damit erblicken wir im Hebräerbrief eine paränetische Ansprache, die zum Zwecke der Vorlesung in der Gemeinde niedergeschrieben ist. Der Schlußpassus 13, 22—25 scheint einem kleinen, an einzelne Personen gerichteten Begleitschreiben anzugehören. Dieses dürfte frühzeitig mit dem großen Schreiben vereinigt worden sein.

Die Theologie des Hebräerbriefs.

Das religiöse Denken des Verfassers wurzelt ebenso wie das der übrigen Männer des Neuen Testaments in den urchristlichen Traditionsstoffen, von denen die aus dem Judentum überkommenen 6, 1ff. aufgezählt werden. Längere Abschnitte sind an die „beiden Wege" angelehnt 12, 14. 15; 13, 1—17, und die höchste Bedeutung wird der auf Christus zurückgeführten (2, 3) christologischen Formel, bzw. dem Taufbekenntnis beigelegt (3, 1; 4, 14; 10, 23). Die alexandrinische Bildung des Verf. zeigt sich vor allem in einer strengen Inspirationstheorie und in der allegorischen Auslegung des Alten Testaments, in der Annahme eines Urbildlichen und Abbildlichen im Sein (z. B. die Gottesstadt und das Heiligtum) und in gewissen christologischen Aussagen und Vorstellungen (*ἀπαύγασμα* und *χαρακτήρ* 1, 3, das melchisedekische Priestertum mit der Interzession). Diktion und Gedanken des Briefes erinnern häufig an die Schriften des Philo von Alexandrien.

Die Darlegung einer bestimmten Lehre will der Verf. nicht bieten, sondern all seine Ausführungen sind an den konkreten Verhältnissen der römischen Gemeinde orientiert. Das wird meist viel zu wenig beachtet. Aber trotzdem wird man doch aus dem Brief auf gewisse Lieblingsgedanken des Verfassers schließen können. Diese beziehen sich vor allem auf Christi Person und Werk.

Die **Christologie**. Die Christologie des Verfassers wurzelt, ebenso wie die paulinische, von der sie nicht abhängig ist, in der christologischen Formel und in der Logosidee. Die Aussagen über Christus sind teils Aussagen der Glaubensformel, teils Aussagen, die zu dieser in naher Beziehung stehen. Christus wird als *Ἰησοῦς, Χριστός, κύριος* und am häufigsten als *υἱός* bezeichnet. Sein Herkommen aus dem Stamme Juda wird erwähnt 7, 14, und die Vorgänge von Gethsemane 5, 7 und Golgatha 13, 12 werden berücksichtigt. Außer dem häufig erwähnten Tode Christi werden seine Erhöhung 13, 20 und seine sessio 1, 3; 4, 14; 8, 1 genannt. Im Zusammenhang mit der Heilsbedeutung des Todes Jesu hat der Verfasser ein starkes Interesse an seiner Menschheit. Jesus ist ein Nachkomme Adams 2, 11, er hat Fleisch und Blut gehabt 2, 14, ist versucht worden 2, 18; 4, 15 und hat unter Geschrei und Tränen seine Gebete Gott dargebracht 5, 7f. Aber die Aussage, daß er Glauben gehabt und Gehorsam erlangt hat, entnimmt man irrigerweise 12, 2 und 5, 8f. Trotz seiner vollen Menschheit ist Jesus seinen

Brüdern nur ähnlich geworden 2, 17 und hat er sich von der Sünde frei gehalten 4, 15. Alle Gläubigen sind Söhne Gottes 2, 10, er allein ist der erstgeborene Sohn 1, 6. — Wie die gesamte Urchristenheit, nimmt auch unser Verfasser eine reale Präexistenz Christi an 7, 3; 2, 14. Der Präexistente ist der Mittler der Weltschöpfung 1, 10 und Welterhaltung 1, 3. Die Aussagen des Alten Testaments über den *κύριος* sind Aussagen über Christus 1, 10, denn dieser ist abgesehen von aller Zeit Ausstrahlung und Gepräge göttlichen Wesens 1, 3. Die Einheit Christi mit Gott geht Hand in Hand mit einer ausgesprochenen Subordination 1, 6. 9; 2, 9; 13, 20. Auch der irdische Jesus ist Organ der Verwirklichung des göttlichen Willens geblieben 10, 5, ja in seinem Tode erfolgte Gottes Tod 9, 16. — Nach seinem Tode hat Christus sich durch den Himmel hindurch zu Gott begeben 4, 14, um mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt 2, 9 sein Throngenosse zu werden 1, 3 und als solcher das Beste der Menschen zu ermöglichen 9, 24. Seine Funktion ist die des Hohenpriesters.

Das Hohepriestertum Christi. Die Idee des Hohepriestertums Christi geht auf folgende Faktoren zurück: 1. Schon die Christenheit früherer Zeit nahm ein Eintreten Christi für die Seinen an Röm. 8, 34. 2. Die Erwähnung des melchisedekischen Priesters im 110. Psalm, welcher auf die Gestalt der Glaubensformel einen großen Einfluß gehabt hat, legte es nahe, Christi Tod und Erhöhung in einem hohenpriesterlichen Amt zusammengefaßt zu finden. 3. In Alexandrien redete man vom *λόγος* als von einem Hohenpriester.

Christus wurde Hoherpriester, nachdem er das Ziel seines Erdenlebens erreicht hatte 5, 10. Das Amt eignet also dem Erhöhten, vgl. auch 2, 17; 6, 20. Trotz dieses klaren Tatbestandes, der bereits von F. Bleek erkannt wurde, behauptet man in weiten Kreisen immer noch, daß schon der sterbende Christus als Hoherpriester vorgestellt sei. Allein die Berufung darauf, daß im 10. Kap. vom Opfer Christi die Rede ist, ist verfehlt, denn hier ist der Gedanke des Hohepriestertums verlassen. Ebenso verfehlt ist der Hinweis darauf, daß Christi Selbsthingabe in den Tod und sein Erscheinen vor Gott in den einen Begriff *προσφέρειν ἑαυτόν* zusammengefaßt wird 9, 14. 25, denn hieraus folgt keineswegs, daß schon der irdische Christus hohepriesterlich fungierte, sondern es folgt daraus bloß, daß die hohepriesterliche Funktion des himmlischen Christus ohne ein vorhergehendes bestimmtes Tun auf Erden nicht möglich wäre.

Was der neutestamentliche Hohepriester mit dem alttestamentlichen gemeinsam hat, besteht darin, daß er ein auf göttliche Initiative zurückgehendes Amt innehat 5, 5 und daß er den Sündern gegenüber auf Grund seiner eigenen Versuchungen und Leidenserfahrungen 2, 18 milde gesinnt zu sein vermag 5, 2. Folgendes dagegen unterscheidet den neutestamentlichen Hohenpriester vom alttestamentlichen: 1. Christus waltet nicht im irdischen Heiligtum, sondern im Himmel seines Amtes. Auf Erden nämlich, wo es bereits gottgeordnete Priester gibt, wäre er überhaupt kein Priester, während das himmlische Hohepriestertum eine bessere Ordnung als die alte realisiert 8, 1—6, vgl. 2, 5—9. Der Himmel, das Urbild des irdischen Heiligtums 8, 5, ist die unräumliche Stätte, an der sich Gottes und der Menschen Geist berühren. Bei seinem Walten in dem vollkommenen Zelt verwendet Christus besseres Blut 9, 23f. und bringt dadurch realisierte Güter zustande 9, 11. 2. Christus ist im Unterschied vom alttestamentlichen Hohenpriester sündlos und braucht daher seine Tätigkeit nicht durch Sühnung eigener Sünden zu unterbrechen 7, 26ff. Vermöge Darbringung seiner vollkommenen Person kommt eine ewig währende Reinigung der Gewissen zustande 9, 12—14, und es bedarf daher außer des einmaligen Todes keines weiteren Erlösungsmittels 9, 25—26; vgl. 10, 1—18.

Die Tätigkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters besteht darin, daß er sein Blut 9, 14 für die menschlichen Sünden 5, 1 darbringt 8, 3 und diese so sühnend bedeckt 2, 17. Der Gedanke ist, daß Christus sich als der durch den Tod hindurchgegangene Heilsmittler Gott darstellt 9, 23f. Er tritt für die Seinen ein 7, 25, indem er sein Todesleid wirksam macht 2, 9. — Aus dieser Betrachtung des Hohepriestertums Christi ergibt sich ein zwiefaches: 1. Der Tod Christi ist an sich wirkungslos, aber er ist das Mittel, und zwar das keiner Ergänzung bedürftige Mittel, durch das der Hohepriester eine definitive Wirkung herbeiführt. 2. Das hohepriesterliche Walten Christi führt zum Gedanken, daß sein Tod ein Opfertod war. Daß es sich so und nicht umgekehrt verhält, wird dadurch bestätigt, daß der Verfasser zuerst vom Hohepriestertum Christi (Kap. 9) und erst dann von seinem Opfertode redet (Kap. 10).

Die Bedingung für die Wirkung des hohepriesterlichen Waltens besteht im Glauben oder Gehorsam der Menschen gegenüber dem Evangelium 4, 2f. 6. 11; 11, 31, bzw. in ihrer Aneignung des Bekenntnisses 4, 14. So tritt der Christ, sich mit Christus im Geist zusammenschließend, vor Gott hin 4, 16; 7, 25. Das hohepriesterliche Walten Christi vermittelt den Seinen Sünden-

vergebung oder Gottesgemeinschaft, weil sich in seinem Tun ihr Tun vollzieht 9, 9; 10, 1f. Mit seinem Walten stellen sie sich Gott als solche dar, die sündlos den Tod erlitten und damit ihre Sünde gesühnt haben 9, 24.

Die Wirkung der hohepriesterlichen Tätigkeit Christi besteht in der Sühne 2, 17 oder Wegnahme von Sünden 1, 3; 10, 4. 11. Mit reinem Gewissen 9, 14 und freudigem Geist naht der Christ Gott 4, 16; 10, 22, um bei ihm Kraft zum siegreichen Kampf wider die Sünde zu erlangen 2, 18; 4, 16; 9, 14; 13, 21. Mit der Erlösung 9, 12 oder Vollendung 10, 1 ist die Macht Satans gebrochen und die Furcht vor dem Tode überwunden 2, 14.

Die Wirkungen der hohepriesterlichen Tätigkeit Christi sind zusammengefaßt in der von Jeremia geweissagten neuen Ordnung des Verhältnisses von Gott und Menschen 8, 6—12; 10, 15—18 = Jerem. 31, 31—34 (Verinnerlichung des Gesetzes, Gemeinschaft mit Gott und Reife der Erkenntnis auf dem Grunde der Sündenvergebung). Einmal sucht der Verfasser aus dem Begriff der *διαθήκη* die Notwendigkeit dessen zu erweisen, daß der Verfüger (Christus = Gott) gestorben 9, 15—18. Diese Stelle beweist ebenso wie der Inhalt der *διαθήκη*, daß dieses Wort nicht mit Bund, sondern mit Ordnung oder Verfügung zu übersetzen ist.

Literatur.

Ein vollständiges Verzeichnis der Literatur findet sich in dem Kommentar von Meyer-Weiss. Wir beschränken uns im folgenden darauf, die wichtigsten Werke der altkirchlichen und der neueren Literatur anzuführen.

Aus der alten Kirche sind zu nennen: *Ephräm Syr. Comm. in ep. Pauli* (lateinische Übertragung einer armenischen Übersetzung) *Venetiis 1893; Joh. Chrysostomus Homiliae XXXIV in epist. S. Pauli ad Hebraeos*, Opp. ed. Montf., Tom. XII; *Theodoret* *Ἑρμηνεία* (Migne, Patrol. LXXXII, 3); *Ambrosiaster* (in Ambrosii Opp., Paris 1634, Tom. III); *Primasius* (Migne, Patrol. LXVIII).

Von neueren Kommentaren kommen vor allem in Betracht: L. de Wette 1844 (herausg. von W. Möller 1867); H. A. W. Meyer-G. Lünemann 1855 (4. Aufl. 1876, 6. Aufl. von B. Weiss 1897); I. Ch. K. von Hofmann (D. h. Schriften N. Ts., T. 5, 1873); H. v. Soden, H. C. Bd. 3, 2, 2. Aufl. 1892. Ferner Kommentare von F. Bleek 3 Bde., 1828ff.; F. Delitzsch 1857; I. H. Kurtz 1869; R. Kübel (K. K., Abt. V, 2. Aufl. von E. Riggenbach 1898); B. Westcott (2. Aufl. 1902).

Schließlich seien noch folgende Untersuchungen genannt: E. Riehm *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs* (2. Aufl. 1867); A. Seeberg *Der Tod Christi* 1895 (S. 1—116); W. Wrede *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs* 1906; B. Weiss *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung* 1910.

1, 1—4. Die Erhabenheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers über die Engel.

Schon der erste Abschnitt des Hebräerbriefes wird nur dann richtig verstanden, wenn man erkannt hat, daß der Verfasser hier wie in seiner ganzen Schrift keine theoretischen, sondern *rein praktische Interessen* verfolgt: er will im ersten Abschnitt einer Behauptung begegnen, mit der man in gewissen Kreisen der römischen Gemeinde seine Neigung fürs Judentum zu rechtfertigen suchte. Man sagte nämlich: das Judentum kennt ebenso wie das Christentum göttliche Offenbarung, und ein Teil dieser Offenbarung ist durch Engel, durch Wesen höchster Erhabenheit und Herrlichkeit vermittelt. Diese Argumentation hängt sicher mit der Engelverehrung zusammen, die in weiten Kreisen des Judentums üblich war.

Das bezeugen *Orig.* c. *Cels.* I, 26 *(λέγων αὐτοὺς σέβειν αγγέλους)*; V, 6 *(εἰ τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἐν τῷδε ἀγγέλους σέβουσιν)*; *Iren. adv. haer.* II, 32, 5 (*nec invocationibus angelicis facit* [sc. ecclesia] *aliquid*); *Aristid. apol.* XIV, 4 (*durch die Art ihrer* [der Juden] *Handlungen gilt ihr Dienst den Engeln*); *Praedic. Petri* (Clem. Al. strom. VI, 5: *καὶ γὰρ ἐκεῖνοι* [sc. *οἱ Ἰουδαῖοι*] ... *λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις)*; vgl. *Kol.* 2, 8. Besonders die drei letzten Stellen sind dadurch lehrreich, daß sie die jüdische Engelverehrung mit der Beobachtung gesetzlicher Vorschriften in Zusammenhang bringen. Auch die römischen Juden zur Zeit des Hebräerbriefes verwiesen auf die erhabenen Vermittler und Wächter des Gesetzes. Durch ihr Urteil aber wurde das Argument der Christen bestimmt, die sich mit dem Gedanken des Übertritts zum Judentum trugen.

Einst in der Vergangenheit hat freilich Gott selbst zu den Vätern der alt- und neutestamentlichen Heilsgemeinde in den Mittlern seiner Offenbarung, in einem Abraham, Mose und David geredet, aber diese Rede war noch keine vollkommene, denn sie wurde nicht mit einem Mal, sondern in den vielen Perioden der israelitischen Geschichte, und nicht in gleicher Art, sondern in vielen Arten, wie etwa in Weissagungen, typischen Vorgängen und symbolischen Handlungen vernehmbar. Das alles gehört nun aber der Vergangenheit an. Der einstmaligen Gottesrede ist eine andere vollkommene gegenübergetreten, die am Ende dieser Tage, d. h. damals erging, als die alte unvollkommene Zeit aufhörte und eine neue Zeit in Sicht trat. Jetzt redete Gott in dem Sohn, den er zum Erben aller Dinge, d. i. zum Erben der ganzen Welt machte. Ein solcher aber wurde der Sohn in Übereinstimmung damit, daß Gott durch ihn die Welt geschaffen hat. Der Mittler der Weltschöpfung ist auch das Ziel des Weltbestandes. Vgl. Kol. 1, 16: „*Das Sämtliche ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.*“ Auf die im Welterben

erfolgte, unüberbietbare Offenbarung Gottes blickt der Verfasser 2, 3 zurück, wo wir von dem Wort lesen, das der Herr anfangsweise geredet. Da an dieser Stelle, wie wir sehen werden, nur ein Wort des Auferstandenen in Betracht kommen kann, wird dasselbe Wort auch 1, 2 gemeint sein müssen. Den alttestamentlichen Offenbarungen tritt also die Rede dessen gegenüber, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben wurde (Matth. 28, 18). Bei diesem Verständnis der Worte wird der feste Zusammenhang zwischen der vollendeten neutestamentlichen Offenbarung und der allbeherrschenden Stellung ihres Mittlers deutlich. All die alttestamentlichen Offenbarungsmittler werden durch den überragt, der sich als Beherrscher des Alls vernehmen ließ. Diesen entscheidenden Gedanken bestimmt der Verfasser genauer, indem er darauf hinweist, daß Christus sich nach Vollbringung seines Werkes zur Rechten der Majestät in der Höhe setzte. Was dieser Aussage noch vorangeht, ist nur eingeschoben, um Christus in entsprechender Weise nach seinem Verhältnis zu Gott und zur Welt zu kennzeichnen: er verhält sich zu dem offenbaren Wesen Gottes so wie der Strahlenglanz zum Licht, und er weist die Gesamtheit der charakteristischen Züge des göttlichen Wesens auf. Dieser Stellung zu Gott entspricht die zur Welt. Durch das Wort oder die Äußerung seines Machtwillens trägt Christus erhaltend und regierend die Gesamtheit alles Existierenden. Während die beiden Partizipialbestimmungen des dritten Verses das Verhältnis Christi zu Gott und zur Welt mit Absehung von aller Zeit bestimmen, bezieht sich die Aussage von Christi Werk und sessio auf geschichtliche Vorgänge. Vor der sessio, auf die es dem Verfasser zunächst ankommt, erwähnt er kurz das für die urchristliche Betrachtung mit ihr eng zusammengehörige Werk Christi: Christus hat eine Reinigung der Menschen von Sünden vollzogen. Die sich anschließende Hauptaussage von der sessio weist hier, wie in den neutestamentlichen Schriften häufig, eine stereotype Form auf. Der Erbe der Welt ist ein solcher geworden, indem er sich zur Rechten Gottes setzte, und indem er so tat, wurde er in dem Maße würdevoller als die Engel, als der ihm eignende Name vorzüglicher als der der Engel ist. Vom Namen Christi redete man in der Urchristenheit häufig, indem man an eine Reihe bekannter Aussagen über ihn dachte, welche man kurz in der christologischen Formel, d. i. in der Urgestalt des 2. Artikels des nachmaligen Symbolum apostolicum zusammenzufassen pflegte. Vgl. hierüber Genaueres bei A. Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, S. 78ff.

1, 1. *Πάλαι* bezieht sich auf die abgeschlossene Vergangenheit ohne Rücksicht auf ihre Nähe oder Ferne | *τοῖς πατράσιν* sind wohl nicht die Väter des jüdischen Volkes, sondern die der gesamten Heilsgemeinde | *ἐν τοῖς προφήταις*. Die Propheten, in denen nicht Menschen, sondern Gott selbst redete, sind die Mittler der göttlichen Offenbarung, wie Abraham (Gen. 20, 7), Moses (Deut. 34, 10) und David (Act. 2, 30). **2.** *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* entspricht dem alttestamentlichen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, welches von der messianischen Zeit gebraucht wird und den עוֹלָם הַזֶּה und den עוֹלָם הַבָּא, d. h. „diese Zeit" und „die kommende Zeit" voneinander scheidet | *ἐν υἱῷ*. Der Artikel fehlt nicht, weil der im Wort gelegene Begriff hervorgehoben werden soll, sondern weil die Bestimmung im folgenden Relativsatz nachfolgte. **2.** *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον κτλ.* Die Worte beziehen sich nicht darauf, daß Gott den Sohn dazu bestimmte, einmal in Zukunft Erbe zu werden, denn sie ständen so nur in loser Beziehung zum Hauptsatz, sondern darauf, daß Gott ihn tatsächlich zum Erben machte, d. h. in das Besitztum des Erbes einführte. Vergl. zu *τιθέναι* in diesem Sinne 1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11. Der die neutestamentliche Offenbarung vermittelnde Sohn ist der gewesen, welcher Erbe von allem geworden. Die Zusammenstellung von Sohn und Erbe geht wahrscheinlich auf Psalm 2, 7 f zurück: *Jahwe sprach zu mir: Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt! Heische von mir, so will ich dir die Völker zum Erbe geben und die Enden der Erde zum Eigentum!* | *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*. Das „Sämtliche", das der Sohn ererbt hat, und „die Aeonen", die durch ihn gemacht wurden, fallen sachlich zusammen, denn *αἰῶνες* ist nach spätjüdischem Sprachgebrauch (עוֹלָם und עוֹלָמִים) das die Zeit oder die Zeiten Erfüllende, d. i. die Welt. **3.** *ἀπαύγασμα* bezeichnet seiner Bildung nach das Resultat von *ἀπαυγάζειν*, und dieses Verbum bedeutet entweder „ausstrahlen" oder „widerstrahlen". Danach kann *ἀπαύγασμα* entweder die Ausstrahlung, den Strahlenkranz oder die Widerstrahlung, den Reflex bezeichnen. Bei der zweiten Bedeutung würde das Bild wesentlich dasselbe wie das folgende besagen. Deswegen entscheiden sich die griechischen Väter mit Recht für die erste Bedeutung | *χαρακτήρ* wird zunächst vom Werkzeug zum Prägen gebraucht und dann weiter vom Gepräge, das durch ein solches Werkzeug zustande kommt, d. i. von der Gesamtheit der charakteristischen Züge, die ein Ding in Abhängigkeit von einem anderen mit diesem gemeinsam hat Christus stellt den Glanz der göttlichen Herrlichkeit dar, und in seiner Erscheinung kommen die charakteristischen Züge des göttlichen Wesens zum Ausdruck. Die beiden Wörter *ἀπαύγ.* und *χαρακτ.* finden sich bei Philo, der das erste von der menschlichen Seele in ihrem Verhältnis zum *λόγος* gebraucht (*De plant. Noe* § 5 1. 311 M. *τὸ δὲ ἁγίασμα οἷον ἁγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου, ἐπεὶ τὰ αἰσθήσει καλὰ καὶ νοήσει καλῶν εἰκόνες*) | *φέρων τε κτλ.* Das Verbum wird von der Aufrechterhaltung eines Bestehenden zur Erreichung eines Zweckes gebraucht und befaßt also hier das, was wir Welterhaltung und Weltregierung nennen | *ὑπόστασις* von *ὑφιστάναι* bedeutet entweder die Grundlegung oder wie hier die Grundlage, das was einer Sache zugrunde liegt, ihr Wesen oder ihre Substanz, vergl. Sap. 16, 21 | *τὰ πάντα* ist Sämtliches als Einheit betrachtet, also das All | *τῷ ῥήματι κτλ.* Äußerung des göttlichen Willens (vergl. 11, 3), hier nach dem folgenden Genetiv des göttlichen Machtwillens Christi | *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* bezieht sich nicht nach Analogie von Mt. 8, 3 auf eine Hinwegreinigung der Sünden (HOFMANN), sondern auf eine an den Menschen vollzogene Reinigung von Sünden. Die mediale Form des Verbums ist durch den Gedanken an die subjektive Beteiligung veranlaßt, mit der Christus sein Werk vollzog. Vergl. z. B. *ποιεῖσθαι δεήσεις*

1. Tim. 2, 1; Lk. 5, 33 | ἐκάθισεν κτλ. Anlehnung an Psalm 110, 1. Aber abweichend von dieser Stelle wird hier und ebenso 8, 1 die μεγαλωσύνη Gottes genannt, und ähnlich wird Mt. 26, 64 und Parall. bei Erwähnung der sessio Christi die göttliche δύναμις genannt. Beide Wörter sind Wiedergabe von הַגְּבוּרָה, das zur Bezeichnung Gottes in seiner Macht dient | ἐν ὑψηλοῖς wird 8, 1 durch das gleichwertige ἐν τοῖς οὐρανοῖς ersetzt. Vergleicht man 1. Petr. 3, 22 und Eph. 1, 20, so wird deutlich, daß es sich um eine stereotyp wiederkehrende Erweiterung der Psalmstelle handelt. Und hält man damit die im Zitat häufige Wiederkehr der Gottesbezeichung zusammen, so ergibt sich, daß die Aussage von der sessio Christi der Urchristenheit in formelhafter Ausprägung geläufig war. 4. τοσούτῳ κρείττων γεν... ὅσω κτλ. Die Vergleichsform τοσούτῳ ὅσῳ ist ebenso wie die Verbindung des Komparativs mit παρά eine Lieblingswendung des Verfassers | ὄνομα. Es fragt sich, woran der Verfasser bei diesem Wort denkt. Die Beantwortung, die für das Verständnis des ersten Kapitels sehr wichtig ist, hat der Exegese große Schwierigkeit bereitet. Gewöhnlich bezieht man das Wort auf den Sohnesnamen, aber der Schriftbeweis in V. 5—13, der eine Ausführung dessen bietet, was zum Namen gehört, nimmt auf den Sohnesnamen nur in V. 5 Bezug. Aber auch der unaussprechliche Name von Apok. 19, 12 (Delitzsch) kann nicht in Betracht kommen, da der Name einen Maßstab für die Erhabenheit Christi über die Engel abgeben soll. Es bleibt nur die oben angegebene, sich im N. T. reichlich findende Bedeutung übrig. Die Beziehung auf das in der christologischen Formel zusammengefaßte Vorstellungsbild beschränkt übrigens die zum Namen gehörigen Momente nicht auf den Aussagenkomplex der Formel, sondern gewährt auch all denjenigen Aussagen Raum, die das christliche Denken mit jener Formel verband. Die richtige Deutung des Namens Christi läßt erkennen, woran der Verfasser beim Verbum κεκληρονόμηκεν denkt. Es ist weder daran gedacht, daß im A. T. der Messias mit dem Sohnesnamen bezeichnet wird, noch an einen Vorgang in der Präexistenz oder bei der Menschwerdung. Auch die Beziehung auf den Zeitpunkt des ἐκάθισεν (Keil) ist zu eng. Darum handelt es sich, daß Christus diejenige Stellung, die er im Bewußtsein der christlichen Gemeinde einnimmt, erlangt hat, so daß sie ihm in der Gegenwart eignet.

1, 5—14. Schriftbeweis dafür, daß Christus als Träger seines Namens über die Engel erhaben ist.

Daß der Verfasser sich veranlaßt sieht, einen ausführlichen Schriftbeweis für die sich in seinem Namen zeigende Erhabenheit Christi über die Engel zu führen, wird durch zwei Beobachtungen verständlich: 1. Es war in der Urchristenheit üblich, die zum Namen Christi gehörigen Aussagen alttestamentlich zu fundamentieren: die einzelnen Glieder der christologischen Formel wurden teils in alttestamentlichen Worten ausgedrückt, teils durch einen Schriftbeweis begründet. Vgl. A. Seeberg, *Christi Person und Werk*, S. 55f. 2. Die Heranziehung des Alten Testaments legte sich in einer wider die Position der römischen Christen gerichteten Darlegung um so näher, als diese ihre Zweifel an der allgemeinen Berechtigung des Christentums mit dem Zeugnis

des Alten Testaments begründeten. Die Schrift war also der Boden, auf dem eine Verständigung am ehesten möglich erschien.

Als ein Wesensmoment des Namens Christi macht der Verfasser in V. 5 seine nur ihm und nicht den Engeln eignende Gottessohnschaft geltend. Diese werde durch Psalm 2, 7 und 2. Sam. 7, 14 bezeugt. Die beiden Stellen, die wörtlich nach den LXX zitiert werden, kommen nur dafür in Betracht, daß Christus der Gottessohn ist, und man darf daher nicht die Frage aufwerfen, auf welchen Tag der Verfasser das „heute" des zweiten Psalmes bezog.

In V. 6 folgt ein Zitat von Deut. 32, 43 nach LXX Cod. Al. Das Zitat soll beweisen, daß der Sohn, oder wie es jetzt heißt, „der Erstgeborene" bei seiner Parusie die Anbetung der Engel erfahren wird. Damit ist der „Name Christi" nicht verlassen, denn nach der christologischen Formel wird Christus auf den Wolken des Himmels mit viel Macht und Herrlichkeit kommen Mt. 24, 30; Mrk. 13, 26; Lk. 21, 27. Daß bei diesen Stellen speziell an das Kommen Christi in Begleitung der ihm huldigenden Engel gedacht ist, geht aus 2. Thess. 1, 7 deutlich hervor.

Vgl. Ascens. Jes. 4, 14: *Und ... der Herr wird mit seinen Engeln und mit den Heerscharen der Heiligen aus dem siebenten Himmel kommen.* 4. Esr. 7, 28: *Denn mein Sohn, der Christus, wird sich offenbaren samt allen bei ihm.*

V. 7—12 folgt eine Zitatenreihe, in welcher Aussagen über die Engel (7) und über Christus (8—12) einander gegenüber gestellt werden. Über die Engel sagt Gott in der Schrift Worte, die der Verfasser genau nach LXX Cod. Al. zu Ps. 104, 4 zitiert. Die Aussage, daß Gott die Engel zu Winden und zu Feuerflammen macht, kommt, wie die im folgenden (8 u. 9) gegenüber gestellten Aussagen über Christus zeigen, als Zeugnis dessen in Betracht, daß die Engel in wandelbaren und unbeständigen Elementen ihre Stätte haben und daß sie sich, eingekleidet in die Verderben bringenden Elemente, im Zustand der Freudlosigkeit befinden. Das Gegenteil gilt vom Sohn. Das beweist der auch von den Rabbinen messianisch gedeutete 45. Psalm, von dem der Verfasser V. 7f., abgesehen von geringen Abweichungen, nach den LXX zitiert. Die an Christus gerichteten Worte *Dein Thron, o Gott, währet ewig* verbürgen den ewigen Bestand seiner Herrschaft. Die weiteren Worte des Psalmes werden mit *καί* angeschlossen, woraus zu ersehen ist, daß ihnen eine zweite Wahrheit entnommen werden soll. Der Stab der Herrschaft Christi, der seine Autorität symbolisiert, ist der Stab der Gradheit, und da Christus sich in seinen Erdentagen der Gerechtigkeit befleißigte,

hat ihn Gott, sein Gott, mit Freudenöl vor seinen Genossen gesalbt. Bei diesem Vorgang denkt der Verfasser an die Verherrlichung Christi, die ihn in einen den Engeln versagten Zustand vollendeter Freude versetzte. Die beiden Aussagen der Psalmstelle, die Ewigkeit und die vollendete Freude Christi kennzeichnen seinen „Namen“, denn obgleich sie in der christologischen Formel nicht ausdrücklich genannt wurden, verbanden sie sich doch notwendig mit dem Bilde des in die göttliche Sphäre versetzten Christus.

Das erste der beiden angeführten Momente, die Ewigkeit Christi, wird in V. 10—12 noch durch das Zitat von LXX Ps. 102, 26—28 veranschaulicht. Der Verfasser versteht die Worte von Christus, denn sie sind an den *κύριος* gerichtet, der Erde und Himmel geschaffen hat (vgl. V. 2). Während nun die Himmel trotz des Eindrucks der Unwandelbarkeit vergehen werden, wird Christus durch allen Wandel der Zeiten hindurch bleiben. Mit den Himmeln wird es gehen wie mit einem Kleide, das man, nachdem es alt geworden, zusammenrollt, um es gegen ein anderes zu vertauschen; aber Christus wird derselbe bleiben und kein Ende seiner Jahre sehen.

Schließlich wird in V. 13 festgestellt, daß die sessio von Psalm 110, 1, welche man in der christologischen Formel zu nennen pflegte, keinem Engel zukommt. Während Christus der Throngenosse Gottes ist, dem für die Zeit seines Wiedereintritts in die Welt die Überwindung all seiner Feinde in Aussicht steht, sind die Engel nur dienstbare Geister, deren Dienst den Erben der Rettung gilt.

1, 5. *Εἶπεν.* Das Subjekt ist ebenso wie V. 6, 7 und 13 der in der Schrift redende Gott. Zwar werden die Engel Söhne Gottes genannt (Gen. 6, 2; Ps. 29, 1; 89, 7; Job. 1, 6), aber nur als Gattung und nicht als individuelle Einzelwesen | *σήμερον* ist wohl bloß mit dem Zitat herübergenommen, ohne daß der Verfasser an eine bestimmte Beziehung denkt. Die Frage nach der Beziehung des Wortes hätte er vermutlich entweder durch Hinweis auf den durch Geisteswirkung vermittelten Eintritt Christi in die Welt (Lk. 1, 35) oder durch Hinweis auf seine Taufe (vergl. besonders Lk. 3, 22 Cod. D und Justin. Dial c. 88: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*) beantwortet. Die Worte *ἐγὼ ἔσομαι κτλ.* sind 2. Sam. 7, 14 entlehnt, wo Nathan aus Anlaß des Tempelbaues David mitteilt, daß Jahve zu seinem Geschlecht im Verhältnis eines Vaters zu seinem Sohn stehen werde. Die Bezeichung Gottes als *πατήρ* findet sich im Hebräerbrief nur hier. **6.** *πάλιν* kann mit *εἰσαγάγῃ* verbunden werden, so daß die Einführung Christi als wiederkehrende von der bei der Menschwerdung stattfindenden unterschieden wäre, oder es kann bei ungenauer, sich auch bei Philo findender Ausdrucksweise zu *λέγει* gehören. Letzteres ist, da das Zitat sich an ein vorhergehendes anlehnt, das Wahrscheinlichere. In jedem Fall aber handelt es sich um die Parusie Christi. Das ist durch den Konjunktiv Aoristi *εἰσαγάγῃ*, der sich nur im Sinne eines Futurum exactum

deuten läßt, gefordert. Dadurch kommt die nach 1. Tim. 3, 16 und Ascens. Jes. 11, 23 (*alle Engel des Firmaments und Satan sahen ihn* [nämlich den Auffahrenden] *und beteten ihn an*) an sich mögliche Beziehung auf einen Vorgang bei der Erhöhung Christi in Fortfall. Übrigens hätte die Erhöhung auch nicht als Einführung Christi in die Welt bezeichnet werden können | *πρωτότοκος* wird Christus nicht etwa im Hinblick auf die Engel oder im Hinblick auf die ihm nach aus Gott Geborenen genannt, sondern das Wort tritt einfach als Ersatz für *υἱός* ein. Es war nämlich üblich, in der christologischen Formel den Sohn Gottes durch eines der Synonyma *μονογενής* oder *ἀγαπητός* oder *πρωτότοκος* (*Justin*, *Apol* I, 46; *Dial*, 84, 85, 116) zu bestimmen (Näheres bei A. SEEBERG, *Evangelium Christi* S. 18 ff.). | *λέγει* vergegenwärtigt das zukünftig Geschehende | *καὶ προσκυνησάτωσαν κτλ.* bietet der Cod. Al. in der an die Psalmen angeschlossenen Redaktion von Deut. 32, 43, nur daß hier noch vor *ἄγγελοι* der Artikel *οἱ* steht. 7. *πρός* muß, da im Zitat von den Engeln in der dritten Person die Rede ist, im Sinne von „betreffs“ gemeint sein, vergl. Röm. 10, 21. 8. *ὁ θεός* ist Vokativ und bezieht sich auf Christus. Möglich aber wäre auch, daß der Verfasser an Gott denkt und in der Aussage über die Ewigkeit des Gottesthrones eine Aussage über die Ewigkeit der Herrschaft seines Throngenossen erblickt (HOFMANN). Sachlich läuft beides aufs Gleiche hinaus. Abzuweisen ist jedenfalls die Übersetzung: „Dein Thron ist Gott“ (WESTCOTT). | *τῆς βασιλείας σου* (nicht *αὐτοῦ*) ist mit A D² vg syr zu lesen | *ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος*. Von dem Stabe der Herrschaft des Messias wird gesagt, daß er nicht e i n, sondern d e r Stab der Gradheit sei: eine schlechthin gerechte Herrschaft übt er aus. 9. *ὁ θεός, ὁ θεός σου* ist nicht zu übersetzen „o Gott, dein Gott“, sondern entspricht auch hier dem alttestamentlichen אלהים אלהיך | *τοὺς μετόχους* ist, wenn vom Verfasser überhaupt gedeutet, jedenfalls nicht von Königen oder menschlichen Gottessöhnen, sondern von Engeln zu verstehen. 10. *σύ* ist wegen des Nachdrucks abweichend von den LXX vorangestellt. 12. *ἑλίξεις* nach LXX Cod. Al., während Cod. Vat. entsprechend dem Urtext *ἀλλάξεις* bietet. *Ἑλίξεις* dürfte auf Jesaj. 34, 4 zurückgehen (*ἑλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον*). 14. *λειτουργικὰ πνεύματα*. *Λειτουργεῖν* und *διακονεῖν* unterscheiden sich voneinander, wie der Dienst, mit dem man einer Plicht gerecht wird, und der Dienst, mit dem man dem Willen eines anderen entspricht. Auch Philo redet von *ἄγγελοι λειτουργικοί* (*de humanit.* § 3 II. 387 M.), und ebenso lesen wir bei den Rabbinen von מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת (Ber. R. 8). | Das Präsens *ἀποστελλόμενα* ist im Hinblick auf die fortwährende Entsendung gewählt.

2, 1—4. Anwendung von 1, 1—14.

Die Intention, die die Ausführungen von 1, 1—14 beherrscht, kommt in 2, 1—4 zum direkten Ausdruck. Weil es sich mit dem Verhältnis des neutestamentlichen Offenbarers zu den Engeln so verhält, wie im Vorhergehenden ausgeführt wurde, besteht für die römischen Christen, mit denen sich der Verfasser zusammenschließt, die Notwendigkeit, um so mehr auf das im christlichen Unterricht Gehörte acht zu haben, damit sie nicht von einer gefährlichen Strömung fortgerissen, an dem Gehörten vorbeitreiben. Mit diesen Worten, auf die wir sogleich zurückkommen werden, ist der beherrschende Hauptzweck des Hebräerbriefes bestimmt. Die in V. 1 gelegene Mahnung wird in V. 2 durch Gegenüberstellung der alt-

und neutestamentlichen Offenbarung begründet. Das durch Engel geredete Wort ist in Übereinstimmung mit Deut. 33, 2 das Gesetz, Gal. 3, 19; Act. 7, 53; vgl. Jos. Ant. XV, 5, 3, wo er den Herodes zu dem wider die Araber versammelten Kriegsheere sagen läßt: *ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις, δἱ ἀγγέλων παρὰ τοῦ ϑεοῦ μαϑόντων.* Das Gesetz bezeichnet der Verfasser als „Wort", weil er dabei das neutestamentliche Gegenstück, nämlich das im Sohn geredete Wort (1, 2) im Sinne hat. Das Gesetzeswort, das als selbsttätig wirkend vorgestellt ist, sei festgültig oder unverbrüchlich geworden, und das habe sich darin gezeigt, daß jede Verletzung des Gesetzes, sei es in der objektiven Form der Übertretung, sei es in der subjektiven Form des Ungehorsams, eine gerechte Lohnvergeltung, bzw. Bestrafung empfangen habe. Steht es aber so mit dem Gesetz, so ist es undenkbar, daß wir Christen nach Vernachlässigung einer so großen Errettung, wie sie den Inhalt des von Christus geredeten Wortes bildet (1, 2), nicht Strafe erleiden, sondern entfliehen sollten. Wird schon die Abweisung eines Gutes niederer Ordnung gestraft, so muß das erst recht von der Abweisung eines Gutes höherer Ordnung gelten. Daß es sich um ein Gut höherer Ordnung handelt, macht der Verfasser noch nachdrücklich geltend, indem er darauf hinweist, daß die neutestamentliche Errettung anfänglich durch den Herrn selbst verkündigt, und daß sie dann nicht durch beliebige Menschen, sondern durch die kompetenten Zeugen, durch seine Zuhörer in der Richtung auf die römischen Christen festgültig oder gewiß gemacht wurde, indem hierbei Gott selbst mit Zeugnis ablegte durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Austeilungen heiligen Geistes nach seinem Willen. Den beiden äußeren, eng miteinander verbundenen Stücken, den staunenerregenden Wundern und den auf eine höhere Wahrheit hindeutenden Zeichen treten zwei innere, jene bedingende Stücke zur Seite, die mannigfaltigen Kräfte, die Gott den Menschen mitteilt, und die Austeilungen des heiligen Geistes, durch die sich die Mitteilung vollzieht. Die drei ersten Stücke nennt auch Paulus 2. Kor. 12, 12 nebeneinander. Das Zeugnis, mit dem Gott durch die angeführten Stücke die Verkündigung der Apostel begleitete, geschah so, daß sich darin nicht ein einmal festgestelltes Gesetz, sondern jedesmal der göttliche Wille auswirkte. Es verdient Beachtung, daß der Verfasser die die Predigt begleitenden Wundererscheinungen als bekannte Wahrheit hinstellt, deren Zeuge er selbst gewesen.

Das Anliegen des Verfassers in V. 1—4 besteht darin, daß die römischen Christen das Wort von der Errettung festhalten

möchten, welches anfangsweise der Herr redete. Was ist mit diesem Wort gemeint? Es kann nur das Wort der christologischen Formel sein, welches die Urchristenheit auf eine Offenbarung des erhöhten Christus zurückführte (vgl. A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, S. 205ff,). Damit stimmt überein, daß der Verfasser nicht müde wird, die Leser zu ermahnen, am Bekenntnis festzuhalten, und mit diesem an Jesus, dem Sohne Gottes, dem Gesandten, der durch den Tod hindurch erhöht worden ist (3, 1; 4, 14f.; 10, 23). Damit stimmt auch überein, daß die vorliegende Mahnung nebst ihrer Begründung die nächste Verwandtschaft mit 10, 26ff. aufweist, einer Stelle, die, wie wir sehen werden, auf die christologische Formel Bezug nimmt. Schließlich ist es beachtenswert, daß der Verfasser von einem Wort des „Herrn“ redet. Der auferstandene Welterbe ist der Offenbarer der christlichen Wahrheit (vgl. 1, 2), und diese ist durch seine Jünger auf die christliche Gemeinde übergegangen, deren Glieder sie sich durch Hören im Unterricht aneigneten (V. 1). Von dem Unterrichtsstoff redet der Verfasser 6, 1f. Das Anliegen, daß die römischen Christen an der in der christologischen Formel ausgeprägten Wahrheit festhalten möchten, ist das Hauptanliegen des ganzen Schreibens.

2, 1. *Περισσοτέρως* stellt ebenso wie *διαφορώτερον* 1, 4 einen doppelten Komparativ dar | *προσέχειν* ist durch *τὸν νοῦν* zu ergänzen, vergl. LXX Job. 7, 17 | *παραρυῶμεν*. Aor. II. Pass. des Verbums *παραρρεῖν* mit aktiver Bedeutung; vergl. Prov. 3, 21, LXX: *υἱὲ μὴ παραρυῇς, τήρησον δὲ ἐμὴν βουλὴν καὶ ἔννοιαν*. **3.** *ἐκφεύγειν* ist ebenso wie Act. 16, 27 und 1. Th. 5, 3 absolut gebraucht | *σωτηρία* ist hier wie immer Errettung und bedeutet nicht Heil. Das Christentum wurde entsprechend dem Grundgedanken der christologischen Formel oder des Evangeliums als Erlösungsreligion betrachtet | *ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τ. κ.* ist nicht brachylogisch zu erklären, sondern es bedeutet: *Die Errettung nahm durch den Herrn ihren Anfang geredet zu werden* d. h. sie wurde anfangsweise vom Herrn geredet, vergl. Philo, *De Vita Mos.* 1 § 14 (II 93 M.): (*σημεῖον*) *τὴν ἀρχὴν τοῦ γενέσθαι λαβὸν ἐν Αἰγύπτῳ* | Zu *εἰς ἡμᾶς* vergl. Gal. 3, 14 und Röm. 8, 18 und zu *ἐβεβαιώθη* Röm. 15, 8.

2, 5—18. Die Erlösung durch den Menschen Christus und nicht durch Engel.

Auch dieser Abschnitt des Hebräerbriefes wird nur dann verstanden, wenn man sich die vorausgesetzte Argumentation der in ihrem Christenstande schwankenden Glieder der römischen Gemeinde vergegenwärtigt. Diese müssen versucht haben, ihre Stellung durch die Behauptung zu rechtfertigen, auch das Judentum kenne in den Engeln rettende Wesen, an die sich der Mensch in all seiner Not halten kann, und diese Wesen seien

dazu über alles Leiden erhaben. Solche Reden als unberechtigt zu erweisen, ist der Zweck, den der Verfasser in V. 5—18 verfolgt.

V. 5 verknüpft den folgenden Abschnitt durch *γάρ* mit den vorhergehenden Ausführungen. Die Begründung kann unmöglich irgendeinem untergeordneten Moment dieser Ausführungen, sondern nur dem Grundgedanken gelten: die Leser sollen ein so großes Heil nicht außer acht lassen, *denn* nicht Engelwesen hat Gott die Verheißungswelt untergeordnet, die den Gegenstand des christlichen Interesses bildet. Statt nun im folgenden sogleich direkt zu sagen, wem Gott die Verheißungswelt untergeordnet, leitet der Verfasser zur Erkenntnis dessen an, indem er im 6. Verse LXX Ps. 8, 5—7 heranzieht und gewisse Beobachtungen dem Text folgen läßt. Der Psalmist drückt sein Staunen darüber aus, daß Gott eines so geringen Wesens, wie der Mensch es ist, gedenkt und auf dasselbe hinblickt, daß er den Menschen so reich begabt hat, indem er ihn nur wenig geringer als die Engel gemacht hat, daß er ihm durch Verleihung von Herrlichkeit und Ehre eine so hohe Stellung angewiesen und ihm durch Unterordnung von allem die höchste Macht zuerteilt hat. Diese Gedanken nun hat der Verfasser nicht etwa direkt auf den Messias bezogen, sondern in Übereinstimmung mit der Meinung des Psalmisten zunächst vom Menschen im allgemeinen verstanden. Der Verfasser stellt die Psalmstelle der Behauptung gegenüber, daß die Verheißungswelt nicht Engelwesen unterworfen ist. Durch die Gegenüberstellung will er zur Erkenntnis anleiten, daß der Mensch es ist, dem nach dem maßgebenden Schriftwort die Verheißungswelt unterworfen worden. Deshalb fährt er fort: denn da er ihm (dem Menschen) das „Sämtliche" unterwarf, nämlich jenes Sämtliche, von dem am Ende des Zitates die Rede ist, hat er ihm nichts und also auch nicht die Verheißungswelt ununterworfen gelassen. Somit ist nicht Engelwesen, sondern dem Menschen die Welt der Erlösung unterworfen. Die folgenden Worte „jetzt aber sehen wir ihm noch nicht alles unterworfen" ergeben im Zusammenhang keinen Sinn, denn im folgenden wird mit nichts gesagt oder angedeutet, daß dem Menschen in Zukunft doch einmal alles unterworfen sein wird. Deshalb nehmen wir an, daß es im ursprünglichen Text *οὔπως ὁρῶμεν* hieß, und daß nur durch das Versehen eines Abschreibers das Sigma vor Omikron ausgefallen ist. *Νῦν* ist dann nicht zeitlich, sondern logisch gemeint. Der Verfasser stellt dem durch den Psalm geforderten Tatbestand den empirischen Tatbestand gegenüber, daß wir dem Menschen keineswegs (*οὔπως*) alles unterworfen sehen. Den scheinbaren Widerspruch löst er dann

im 9. Verse dadurch, daß wir den ein wenig unter die Engel Erniedrigten, d. h. den Menschen, von dem im Psalm die Rede war, nun aber nicht den Menschen im allgemeinen, sondern nur den Menschen Jesus wegen seines Todesleides mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt sehen. Er denkt bei der Krönung an die Erhöhung zu himmlischem Leben, die insofern wegen des Todesleides stattgefunden hat, als dieses den Zweck der Erhöhung bildete: Jesus ist erhöht wegen seines Todesleides, d. h. damit er sein Todesleid wirksam mache. Daß der Verfasser die Worte so meint, spricht er ausdrücklich im folgenden Zwecksatz *ὅπως κτλ.* aus: Jesus ist wegen seines Todesleides gekrönt, auf daß er nämlich zum Besten eines jeden ihm Angehörigen den Tod gekostet habe. Was nun aber die eingeschobenen Worte *χάριτι θεοῦ* anlangt, so scheinen sie nicht in den Text zu passen, da der Zweck eines gegenwärtigen Tatbestandes (Christus gekrönt) nicht darin bestehen kann, daß sich ein Vorgang der Vergangenheit (das Schmecken des Todes) in einer bestimmten Weise (durch Gottes Gnade) vollzogen hat. Man wird dieser scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeit gerecht, wenn man annimmt, daß *χάριτι θεοῦ* mit den folgenden Worten *ὑπὲρ παντός κτλ.* zusammengehört: wir sehen Christus erhöht, auf daß er — durch Gottes Gnade für jeden den Tod gekostet habe. Logisch korrekt ständen die Worte im Hauptsatz (bei *ἐστεφανωμένον*). Liest man im Zwecksatz die Worte mit dem richtigen Ton, so führen sie auf denselben Gedanken.

Hat nun der Psalm in Jesus seine Erfüllung gefunden, so beweist er, wem die Verheißungswelt in Wahrheit unterworfen ist. Diese Folgerung seinen Lesern überlassend, geht der Verfasser im 10. Verse dazu über, ein Argument der schwankenden römischen Christen zu entkräften, dessen Berücksichtigung der vorhergehende Vers nahelegte. Die römischen Christen werden gegenüber den Leiden des christlichen Messias auf die viel ansprechendere Leidenslosigkeit der himmlischen Helfer verwiesen haben. Im Hinblick darauf macht der Verfasser V. 10ff. geltend, daß die Erlösung von Menschen nicht anders als auf dem Wege des Leidens eines Menschen herbeigeführt werden konnte: *Es geziemte ihm, nämlich . . . den Urheber ihrer Errettung durch Leiden zu vollenden.* Das Subjekt von *ἔπρεπεν* kann nach dem vorhergehenden Satz nur Christus sein. Dazu paßt auch trefflich die appositionelle Bestimmung *wegen welches das Sämtliche ist und durch welchen das Sämtliche ist,* denn ähnliche Bestimmungen Christi finden sich häufig, vgl. 1, 2; 1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 16; Joh. 1, 3. 10. Von Christus, den nach der christologischen

Formel der Weltschöpfer sandte, nahm die Urchristenheit in Übereinstimmung mit dieser Aussage an, daß er auch vor seiner Sendung Mittler und damit zusammenhängend Zielpunkt der Schöpfung gewesen sei. Beides aber kennzeichnet seine Erhabenheit, die auch an unserer Stelle hervorgehoben werden soll. Gegenüber den Engeln, deren Herrlichkeit die schwankenden römischen Christen betonten, wird Christus als der unendlich Erhabene gekennzeichnet. Trotz seiner Erhabenheit habe es ihm aber geziemt, durch Leiden der Erretter zu werden, und zwar deshalb, weil er in seinem Ratschluß viele Söhne zur Herrlichkeit geführt hatte. Das Christus geziemende Tun wird dahin bestimmt, daß er den Urheber der Errettung durch Leiden vollendete. Also es geziemte Christo, Christum durch Leiden zu vollenden. Fast alle Ausleger haben diese Aussage für unmöglich gehalten und deshalb bei ἔπρεπεν αὐτῷ an Gott gedacht. Aber das ist nicht angängig, und der Anstoß an der klaren Aussage ist unberechtigt. Der Verfasser wählt nicht das Pronomen reflexivum, weil er hervorheben will, in welcher Eigenschaft Christus vollendet werden sollte. Zum Urheber der Errettung der Menschen hat Christus sich durch Leiden gemacht.

Dem Anstoß der römischen Christen am Leiden des Heilsurhebers hatte der 10. Vers ein berichtigendes Urteil gegenübergestellt. Eine Begründung dieses Urteils bietet der folgende Vers. Der Leidensweg war für den, der Urheber der Errettung werden sollte, geziemend, denn er wie die, welche die Errettung erfahren sollten, gehören einer Gesamtheit an, die auf den einen und selben Adam zurückgeht. Wenn der Verfasser in dieser Aussage Christus und die Christen als den, der heiligt, und die, die geheiligt werden, einander gegenüberstellt, so tut er das, um die grundwesentliche Verschiedenheit beider hervorzuheben. Die Tatsache, daß der Heiligende und die, welche geheiligt werden, dem von Adam herstammenden Geschlecht angehören, beweist die Angemessenheit dessen, daß Christus zum Zweck der Erlösung den Leidensweg betrat. Die Kraft dieses Beweises liegt in der als selbstverständlich vorausgesetzten Wahrheit, daß ein Mensch nicht anders als auf dem Wege der Leiden Erlöser von Menschen werden konnte.

11b—13 zieht der Verfasser alttestamentliche Stellen heran, in welchen er die Menschheit Jesu bezeugt findet. Daß er so tut, könnte wegen der unbestreitbaren Tatsache der Menschheit Jesu befremden. Allein die Anführung der alttestamentlichen Stellen soll den zur Engelverehrung Hinneigenden zeigen, daß sie nach dem auch ihnen gültigen Schriftzeugnis kein Recht haben, an

der Menschheit Jesu Anstoß zu nehmen. Weil Christus und die Seinen der von Adam herstammenden Menschheit angehören, schämt Christus sich nicht, sie seine Brüder zu nennen. Mit diesen Worten bringt der Verfasser unter Berücksichtigung des gleich folgenden Zitates die Behauptung von der Menschheit Jesu zum Ausdruck. Dabei blickt durch die Verneinung, daß Christus sich schämt, die Menschen seine Brüder zu nennen, die Annahme eines höheren, über die Menschheit hinausgehenden Seins Christi hindurch. Das erste Zitat ist dem von der Urchristenheit messianisch gedeuteten 22. Psalm entnommen, dessen 23. Vers fast wörtlich nach den LXX zitiert wird. Der, welcher von Menschen als seinen Brüdern redet und inmitten der Gemeinde Gott preist, ist Mensch. Es folgt dann, eingeleitet durch *καὶ πάλιν*, wozu sich aus dem Vorhergehenden *λέγων* ergänzt, ein zweites, durch *πάλιν* in zwei Teile geteiltes, fast wörtliches Zitat von LXX Jes. 8, 17f.: „*So harre ich denn auf Jahwe, der sein Angesicht verhüllt hat vor dem Hause Jakobs, und hoffe auf ihn. Siehe ich und die Kinder, die Jahwe mir gegeben, sind zu Wahrzeichen und zu Wunderzeichen in Israel von seiten Jahwes der Heerscharen.*" Der Verfasser beschränkt sich auf Anführung des mittleren Teiles dieser Stelle. Der auf Gott sein Vertrauen setzt, ist Mensch, und dasselbe gilt von dem, der sich in eine Reihe mit Menschenkindern stellt. Weil beides als Zeugnis für die Menschheit Jesu in Betracht kommt, werden die Sätzchen durch *πάλιν* zu selbständigen Zitaten gemacht. Der Verfasser erblickt in der prophetischen Stelle Worte Christi: nicht als wenn er verkannt hätte, daß der Prophet von der Hoffnung seiner eigenen Person und von seinen Söhnen redete, die ihm durch ihre Namen als Merkzeichen und Wunderzeichen dessen galten, was durch Gottes Macht geschehen sollte, sondern, weil der Text sich auf die Zukunft bezog, glaubte er ihm einen tieferen Sinn entnehmen zu dürfen. Der in der Schrift redende Christus hat das prophetische Wort so gestaltet, daß darin sein eigenes Verhältnis zu den Menschen zum Ausdruck kommt.

Im 14. Verse kennzeichnet der Verfasser das menschliche Wesen Jesu nach der Seite, die ihn leidensfähig machte, um dann V. 14b—18 die Bedeutung seines Leidens für die Erlösung darzulegen. Auch in diesem Abschnitt schwebt ihm das Urteil der römischen Christen vor, die in Zusammenhang mit ihrer Verherrlichung der Engel behauptet haben werden, sich in die schwache Menschennatur eines Erlösers, der durch Leiden sein Werk vollbrachte, nicht finden zu können. Von Menschenkindern gilt, daß sie gemeinsamen Anteil an Blut und Fleisch,

d. h. an der menschlichen, der Schwachheit unterworfenen Natur haben. Hier zeigt sich deutlich, daß in den letzten Worten des vorhergehenden Zitates nicht Gotteskinder, sondern Menschenkinder gemeint waren. Da nun Menschenkinder Anteil an der der Schwachheit unterworfenen Natur haben, ist auch Christus dieser Natur in ganz ähnlicher Weise teilhaftig geworden. An sich kann *μετέσχεν* ebensogut bedeuten *er war teilhaftig*, wie *er wurde teilhaftig*. Die entsprechende Aussage des 17. Verses, in der sich's jedenfalls um Mitteilung der menschlichen Natur handelt, entscheidet dafür, daß an die Menschwerdung gedacht ist. Wenn der Verfasser von Christus sagt, daß er *in ganz ähnlicher Weise* der menschlichen Natur teilhaftig geworden, so will er damit die zwischen Christus und den übrigen Menschenkindern bestehende Übereinstimmung recht nachdrücklich betonen. Trotzdem aber lassen seine Worte erkennen, daß er sich eines Unterschiedes bewußt war, der zwischen der Menschheit Christi und der der anderen Menschen besteht. Als Zweck der Menschwerdung Christi wird angegeben, daß er die Erlösung beschaffte, deren die Menschen bedurften, daß er nämlich durch den Tod den Gewalthaber des Todes außer Kraft setzte und diejenigen befreite, die allesamt durch Furcht vor dem Tode geknechtet waren. Der Teufel wird als Gewalthaber über den Tod bezeichnet, nicht weil er durch den Tod die Menschen in den Bereich seiner Gewalt bekommt, wie nach RIEHM die meisten Ausleger annehmen, sondern weil er die Gewalt hat, über die Menschen den Tod zu verhängen. Nachdem der Teufel Christus in den Tod geführt hat, ohne daß dieser ihn zu halten vermochte, kann er auch über die Christus angehörigen Menschen zwar den Tod verhängen, aber doch nur so, daß er sie nicht darin zu halten vermag. Durch Christi Tod ist der Tod zu einer Pforte des Lebens geworden. Damit ist der Gewalthaber des Todes seiner Macht beraubt. Mit dem ersten Zweck, der durch den Tod Christi erreicht werden sollte, hängt der zweite aufs engste zusammen; denn weil der Tod über die Christen fortan keine bleibende Macht gewinnt, sind sie auch von der Todesfurcht befreit, die sie bisher während ihrer ganzen Lebensdauer in einem Zustand der Knechtschaft gefangen hielt.

Zur Begründung dessen, daß Christus Mensch wurde, um Menschen vom Tode zu befreien, wird im 16. Verse mit Berücksichtigung des Urteils derjenigen Gemeindeglieder, wider die das ganze Schreiben gerichtet ist, darauf hingewiesen, daß Christus sich ja doch nicht Engelwesen annimmt, sondern daß er sich Abrahams Samens annimmt. Beim Samen Abrahams denkt der

Verfasser ebenso wie beim „Volk“ im 17. Verse an die neutestamentliche Verwirklichung dessen, was unvollkommenerweise das von Abraham stammende Gottesvolk war. Die Bezeichnung der Gemeinde als *Abrahams Samen* aber ist, wie der Gegensatz der Engelwesen erkennen läßt, im Hinblick darauf gewählt, daß die Gemeinde aus Menschen besteht.

Die unbestreitbare Wahrheit, daß Christus sich nicht Geistwesen, sondern schwacher Menschen annimmt, sollte den Anstoß daran beseitigen, daß sein Tod dem Zweck diente, Menschen von der Todesherrschaft zu befreien. Im 17. Verse wird nun weiter aus jener Wahrheit die Notwendigkeit abgeleitet, daß er ein leidensfähiger Mensch werden mußte, um auf Grund dessen der Sühner menschlicher Sünde zu werden. Der Helfer der Menschen mußte in allem, was zur menschlichen Natur gehört, den Brüdern ähnlich werden. Auch dieser Ausdruck (ὁμοιωθῆναι) läßt erkennen, daß sich der Verfasser trotz der Intention, die Gleichheit Christi mit allen übrigen Menschen hervorzuheben, doch der zugleich bestehenden Verschiedenheit bewußt war. Mit der Menschwerdung Jesu war es darauf abgesehen, daß er ein barmherziger und verlässiger Hoherpriester bezüglich des Verhältnisses der Menschen zu Gott wurde, um die Sünden des neutestamentlichen Gottesvolkes zu sühnen. Wäre Christus nicht Mensch geworden, so hätte er die menschliche Schwachheit nicht gekannt und hätte daher als Hoherpriester kein Mitleid mit den Menschen gehabt, vgl. 5, 2f. Es wäre daher für diese kein Verlaß vorhanden, daß er als der himmlische Hohepriester ihre Sünden zudeckt. Der Ton im 17. Verse liegt auf dem Zweck der Menschwerdung Jesu, ein barmherziger und als solcher verlässiger Hoherpriester bezüglich des Verhältnisses zu Gott zu werden. Die folgenden Worte *um zu sühnen die Sünden des Volkes* explizieren bloß, was zum Wesen des Hohenpriesters gehört. Daß der Verfasser bei dem Hohenpriester nicht an den irdischen, sondern himmlischen Christus denkt, erhellt daraus, daß er als seine Funktion ein ἱλάσκεσθαι hinstellt. Bei dieser Präsensform kann nämlich unmöglich an den einmaligen Vorgang des Todes Christi, sondern nur an das auf Grund des Todes fort und fort stattfindende Walten Christi zum Besten der Seinen gedacht sein. Doch, wie gesagt, nicht darauf kommt es dem Verfasser jetzt an, zu belehren, worin das hohepriesterliche Tun Christi besteht, sondern darauf, festzustellen, daß dieses Schuld bedeckende Tun nur dadurch sichergestellt ist, daß er ein wirklicher Mensch mit Schwachheit wurde.

Bei der richtigen Erklärung von V. 17 wird auch der folgende

Vers verständlich. Das durch die menschliche Schwachheit Christi gewährleistete, Schuld bedeckende Walten des himmlischen Christus wird dadurch begründet, daß er auf Grund seines mit Versuchungen verbundenen Leidens imstande ist, denen zu helfen, die versucht werden. Diese Begründung scheint nur dann stringent zu sein, wenn die Hilfe, die den in Versuchung Befindlichen zuteil wird, die Sühnung der Sünden zum Inhalt hat (so KURTZ). Das ist aber unmöglich, denn augenscheinlich handelt es sich bei der Hilfe der in Versuchung Befindlichen um eine Hilfe, die sie in Stand setzt, die Versuchung zu überwinden, und das ist etwas anderes als die Bedeckung der Sünden. Aber für die Betrachtung des Verfassers liegt doch beides ganz nahe und unzertrennlich beieinander. Die, welche dem Gnadenthron nahend in die Gottesgemeinschaft treten, empfangen Barmherzigkeit und finden Gnade zu rechtzeitiger Hilfe (4, 16), und die Reinheit des Gewissens führt dazu, daß man dem lebendigen Gott dient (9, 14). Der Gott, der durch Christi Blut die ewige Verfügung verwirklicht hat, leitet die derselben Teilhaftigen zur Verwirklichung seines Willens an (13, 21). Der Gedanke des Verfassers ist also augenscheinlich, daß dem Menschen, dem die Schuld vergeben oder der in die Gottesgemeinschaft versetzt worden, hieraus die Kraft zum sittlichen Rechtverhalten erwächst. Erfährt nun der Christ im Kampf wider die Sünde die Hilfe des Christus, der die Leiden der Versuchung kennt, dann bezeugt diese Erfahrung die Tatsache, daß derselbe Christus, die Schuld der Menschen bedeckend, ihre Gemeinschaft mit Gott herstellt. Weil das Erste Tatsache ist, muß auch das Zweite Tatsache sein. Ohne über all dies belehren zu wollen, hat der Verfasser nur das Interesse festzustellen, daß die durch Christus zustande kommende Gemeinschaft mit Gott allein auf Grund der Menschheit Christi gesichert ist. Aber diese Feststellung erfolgt doch in einer Form, die auf die dargelegte Anschauung schließen läßt.

2, 5. Das Fehlen des Artikels vor *ἀγγέλοις* hebt den im Wort gelegenen Begriff hervor | *τὴν μέλλουσαν* ist in demselben Sinne gemeint, in dem es mit *αἰών* verbunden zu werden pflegt. Um die Welt handelt es sich, in der die göttlichen Verheißungen verwirklicht sind | *περὶ ἧς λαλοῦμεν* paßt nicht zum Inhalt des Schreibens und bezieht sich daher wohl auf die Rede, in der die Christen ihr Interesse bezeugten. 6. *δέ* ist im Deutschen nicht durch „wohl aber“ oder „sondern“, sondern durch „dagegen“ zu übersetzen | *διεμαρτύρατο πού τις* findet sich ähnlich als Zitationsformel auch bei Philo, De temul. § 14: *εἶπε γάρ πού τις*. Die Formel erklärt sich durch den Inspirationsgedanken, für den die in der Schrift redenden menschlichen Individuen keine Bedeutung haben. | Das Zitat V. 6ff. ist Psalm 8, 5 entlehnt. Die Annahme, der Verfasser habe den Psalm direkt auf den Messias bezogen,

ist schon durch die beiden ersten Fragesätze ausgeschlossen, die weder als Verwunderung über das geringe Wesen des Messias noch als Verwunderung über seine Größe und Majestät gemeint sein können. Dazu kommt, daß bei jener Annahme die appositionelle Bestimmung des unter die Engel Erniedrigten als „Jesus" (V. 9) unmotiviert wäre. Der Verfasser denkt ganz allgemein an den Menschen und nicht etwa an den Menschen in seinem schöpfungsmäßigen Bestande (gegen HOFMANN), was durch V. 8 ausgeschlossen ist, wo es dann heißen müßte: „Nun aber sehen wir ihm nicht mehr das Sämtliche unterworfen" | ἄνθρωπος bezieht sich ebenso wie das parallele υἱὸς ἀνθρώπου auf den geringen, hinfälligen Menschen. 7. βραχύ τι ist nicht im Sinne eines Zeitquantums, sondern eines Maßes gemeint. Die Annahme, daß der Verfasser die Worte anders verstanden hätte, ist grundlos | δόξα καὶ τιμή ist das herrliche Wesen, sofern es zur Erscheinung und zur Anerkennung gelangt | καὶ κατέστησας bis χειρῶν σου fehlt in BKL und scheint vom Verfasser fortgelassen zu sein, entweder unabsichtlich oder weil ihm die folgenden Worte zu genügen schienen. 8. γάρ ist nicht mit „nämlich" zu übersetzen, denn daß die bei der Schöpfung geschehene Unterwerfung von allem der Nichtunterwerfung von nichts gleichgesetzt werden kann, ist richtig, aber mit dem zweiten ist nicht mehr als mit dem ersten gesagt. | Der Artikel vor πάντα weist auf jenes πάντα hin, von dem im Psalm die Rede war. Mit V. 8 a gelangt das mit V. 5 beginnende Gedankengefüge zum vorläufigen Abschluß, denn es ist gezeigt, daß nach dem Psalmwort die Verheißungswelt nicht Geistwesen, sondern dem Menschen unterworfen ist. | νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν. Die, welche annehmen, der Verfasser habe die Psalmstelle messianisch gedeutet, meinen, daß die Worte *nun aber sehen wir ihm noch nicht alles unterworfen* der Aussage des Psalmes den empirischen Tatbestand gegenüberstellen, daß dem Menschen noch nicht alles unterworfen sei, daß dagegen Jesus bereits mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt sei und daß also auch die einstmalige Unterwerfung von allem zu erwarten sei. Allein, da die letzten Worte die Pointe des Gedankens bilden würden, hätten sie nicht unausgesprochen bleiben dürfen. 9. Der Satz ist zu konstruieren: Den ... Erniedrigten sehen wir, nämlich Jesus ... mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt usw. | Die Worte τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττ. sind nicht auszudeuten, sondern unter Anführungszeichen zu setzen. Sie blicken auf die im Psalm genannte Person hin. Daran schließt sich, das Problem lösend, die Apposition Ἰησοῦν | διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου deutet HOFMANN: wir sehen Jesus wegen des in der Welt waltenden Todesleides in seiner Berufsstellung mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, allein der mit Ehre und Herrlichkeit Gekrönte kann unmöglich der irdische, sondern nur der erhöhte Christus sein. B. WEISS meint, das Todesleid Jesu sei die Leistung, auf die hin die Krönung erfolgte, und diese Aussage setzt er, um den folgenden Zwecksatz anschließen zu können, in die andere um, daß Jesus für sein Todesleid die Verherrlichung als Lohn in Aussicht gestellt wurde. Aber das können die Worte unmöglich besagen. In Wirklichkeit bezieht sich διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου auf den Grund, der zugleich Zweck ist (vergl. z. B. 1. Kor. 7, 2). Jesus ist erhöht wegen seines Todesleides, damit er nämlich für jeden den Tod gekostet habe. | Der Aorist γεύσηται bezieht sich auf ein dem ἐστεφανωμένον voraufgehendes Faktum, vergl. Joh. 6, 53; Mt. 16, 28. | χάριτι θεοῦ ist vorzüglich bezeugt, dagegen tritt für χωρίς Cod. M ein. Aber schon Origenes stellt die zweite Lesart als die in seiner Zeit gewöhnliche hin. Trotzdem geht sie sicher auf einen Abschreiber zurück, dem Mt. 27, 46 vorschwebte. Χωρίς ist schlechthin sinnlos, was man von χάριτι, wie oben gezeigt, nicht behaupten kann. Erwähnt sei hier noch eine Möglichkeit. Man könnte die oben angegebene

Schwierigkeit durch die Annahme beseitigen, daß der Verfasser χάρις θεοῦ schrieb. Dieser Wortlaut könnte im Text gestanden haben, der der syrischen Übersetzung und der Vulgata zugrunde lag. Dann wäre gesagt, daß Christus erhöht ist, damit göttliche Gnade, d. h. Gott in seiner Gnade für jeden den Tod gekostet habe. Es wäre denkbar, daß ein Übersetzer, der an dem Mangel eines persönlichen Subjekts Anstoß nahm, letzteres aus dem Hauptsatz ergänzte und weiter χάρις in χάριτι verwandelte. Bei dieser Annahme ergäbe sich ein befriedigender Gedanke in klarer Form. Allein es bedarf der Hypothese doch nicht, denn die oben angegebene Erklärung, die dem handschriftlich überlieferten Text folgt, dürfte ausreichen. | ὑπὲρ παντός bezieht sich nicht auf die Menschen überhaupt, so daß an den Universalismus des Heils gedacht wäre, sondern auf die Christo Angehörigen. Daß Christus diesen zugute den Tod gekostet hat, verwirklicht sich damit, daß er der Erhöhte ist. Dazu paßt die Wahl der Partikel ὅπως. **10.** Die übliche Beziehung des Pronomens αὐτῷ auf Gott ist verfehlt, denn obgleich von Gott gelegentlich, wenn auch seltener, ähnliche Beziehungen zur Welt ausgesagt werden (Röm. 11, 36: 1. Kor. 8, 6), bietet sich doch im vorhergehenden Satz kein Wort, das die Beziehung auf Gott gerechtfertigt erscheinen ließe. Das tonlose und bloß nebenher eingeschobene χάριτι θεοῦ kann dafür nicht in Betracht kommen, und daß in V. 9 das subintelligierte Subjekt Gott sei, wie v. Soden annimmt, könnte man höchstens dann behaupten, wenn bei ἐστεφανωμένον an eine historische Begebenheit als solche gedacht wäre, während in Wirklichkeit damit nur der historisch bedingte Tatbestand der Gegenwart gemeint sein kann. Dazu kommt, daß bei der Beziehung auf Gott die Bestimmung desselben im appositionellen Partizipialsatz unpassend wäre, denn daß dadurch jeder andere Grund außer dem Gnadenwillen Gottes für das ἔπρεπεν ausgeschlossen werden sollte, ist so gewiß unrichtig, als vom Gnadenwillen Gottes keine Rede ist (gegen Hofmann *Weissagung und Erfüllung*, 2, 156). Man hat nun gemeint, jene Bestimmung solle ausschließen, daß irgend etwas außer Gott für den Leidenswillen des Heilands bestimmend gewesen wäre, d. h. sie solle hervorheben, daß Gott die Leiden geschehen lassen mußte (Weiss), aber zum Gedanken an die Notwendigkeit paßt nicht die Wahl des Verbums ἔπρεπεν, und zum Gedanken, daß alles, was geschieht, auf Gott zurückgeht, paßt nicht die Aussage, daß das Universum (τὰ πάντα) durch Gott existiert. | πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα bezieht sich auf αὐτῷ: es geziemte Christus, da er in seinem Ratschluß viele Söhne zur Herrlichkeit geführt hat, auf dem Leidenswege Heilsurheber zu werden. Es ließe sich übrigens bei ἀγαγόντα auch an ein Tun denken, bei dem von aller Zeit abgesehen ist: es geziemte ihm, dem Führer vieler Söhne zur Herrlichkeit (vergl. Weiss und Westcott) | τελειῶσαι ist nicht durch den dem Verfasser fremden Gedanken einer Bewährung sittlicher Vollkommenheit Christi zu erklären (gegen Weiss), sondern darum handelt es sich, daß der Heilsurheber durch die Leiden zum Ziel gelangte, Heilsurheber zu sein. Weil es Christus darum zu tun war, viele Söhne zur Herrlichkeit zu führen, geziemte es ihm, das Ziel, Urheber ihrer Errettung zu werden, auf dem Wege der Leiden zu erreichen. **11.** Wäre bei ἐξ ἑνός an Gott gedacht, wie man gewöhnlich annimmt, so hätte der Verfasser nicht πάντες schreiben können, da nicht Christus und die Menschen, sofern sie einer Gesamtheit angehören, ihren Ursprung in Gott haben, und er hätte nicht ἐξ ἑνός schreiben dürfen, da er hiermit sagt, daß es ein und derselbe Gott ist, von dem sie stammen, während er doch angeblich sagen will, daß er und sie, beide von Gott stammen (vergl. Hofmann). Dazu kommt, daß der Ursprung Christi und der Menschen in Gott nichts damit zu schaffen hat, daß es Christus geziemte, durch

Leiden der Heilsurheber zu werden. Es hätte auch dann damit nichts zu schaffen, wenn V. 10 nach gewöhnlicher Annahme sagen würde, daß es Gott geziemte, Christus durch Leiden zur sittlichen Vollendung zu führen, denn daß alles was in Gott seinen Ursprung hat, auf dem Wege des Leidens zum Ziel gelangen muß, ist eine sinnlose Behauptung. Abzuweisen ist auch die Beziehung von *εἷς* auf Abraham (z. B. WEISS), denn der Zusammenhang führt auf die Menschheit Jesu und nicht auf seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk. **12.** Statt *ἀπαγγελῶ* haben die LXX *διηγήσομαι.* **13.** *ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ᾽ αὐτῷ.* Statt dessen die LXX: *πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ᾽ αὐτῷ.* Der zweite Satz stimmt genau mit den LXX überein | *τὰ παιδία* sind nach dem Zusammenhang der Stelle nicht Kinder Gottes, sondern Kinder gleicher Herkunft. **14.** *κεκοινώνηκεν* Prf. mit präsentischer Bedeutung. Die altlateinische Übersetzung gibt es durch *participes sunt* wieder | *αἷμα καὶ σάρξ.* Die ungewöhnliche Reihenfolge ist hier wie Eph. 6, 12 durch keine bestimmte Absicht veranlaßt | *παραπλησίως* findet sich im N. T. sonst nicht (aber vergl. Phil. 2, 27), und ebenso fehlt es bei den LXX. Das Wort umfaßt die qualitative (similiter = *ὁμοίως*) und quantitative (pariter) Ähnlichkeit | *μετέσχεν* bezieht sich auf die Annahme und nicht auf den Besitz der menschlichen Natur. Die zweite von HOFMANN vertretene Erklärung ist nicht durch *καὶ αὐτός* gefordert, wohl aber durch die Parallele von V. 17 ausgeschlossen. **15.** *ἀπαλλάξῃ* ist absolut gebraucht und nicht mit *δουλείας* zu verbinden. | *τούτους ὅσοι* bedeutet nicht *alle die*, sondern *die welche insgesamt.* | *διὰ παντός* ist mit dem artikulierten Infinitiv *τοῦ ζῆν* verbunden. Vulg.: *per totam vitam* | *δουλείας.* Nach dem Zusammenhang ist die Knechschaft als Todesfurcht gemeint. **16.** *οὐ δή που*, welches bei den LXX fehlt und sich im N. T. nur hier findet, ist nicht zu übersetzen *nirgends*, so daß an das Fehlen im A. T. gedacht wäre, sondern dient zur Einführung einer allgemein anerkannten Wahrheit. | Das Fehlen des Artikels vor *ἀγγέλων* sowie vor *σπέρματος* dient zur Hervorhebung der in diesen Worten gelegenen Begriffe: nicht solchen Wesen, wie Engel es sind, d. h. Geistwesen | *σπέρματος Ἀβρ. ἐπιλαμβ.* Die Worte klingen an Jes. 41, 8f. an: *σὺ δέ, Ἰσραήλ, παῖς μου Ἰακὼβ ὃν ἐξελεξάμην, σπέρμα Ἀβραὰμ ὃν ἠγάπησα· οὗ ἀνελαβόμην ἀπ᾽ ἄκρων τῆς γῆς. Ἐπιλαμβάνεσθαί τινος* bedeutet „fassen", „ergreifen", dann weiter „ergreifen um zu stützen" und schließlich „beistehen", „sich jemandes annehmen". So heißt es z. B. Jesus Sir. 4, 12 *ἡ σοφία υἱοὺς ἑαυτῇ ἀνύψωσε καὶ ἐπιλαμβάνεται τῶν ζητούντων αὐτήν.* Nur diese Bedeutung kann auch an unserer Stelle in Betracht kommen. Für sie treten auch die griechischen und lateinischen Ausleger ein, bei denen sich aber häufig auch die andere Erklärung findet, Christus habe nicht die Natur von Engeln angenommen. Dagegen entscheidet, daß der Satz zur Begründung dessen dient, daß Christus es auf Überwindung des Teufels absah, und dagegen entscheidet außerdem die Artikellosigkeit von *ἀγγέλων* und *σπέρματος.* **17.** *ὅθεν* findet sich im Hebräerbrief sechsmal und fehlt bei Paulus ganz | *κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι* bezieht sich auf alles, was zur menschlichen Natur gehört und diese zu einer leidensfähigen macht. An Einzelvorgänge des Lebens Jesu ist nicht gedacht. | *ἵνα ἐλεήμων κτλ.* wie der Vergleich mit 5, 2 zeigt, ist *ἐλεήμων* ebenso wie *πιστός* mit *ἀρχιερεύς* zu verbinden. WEISS verneint das und faßt *ἐλεήμων* als selbständige Bestimmung, aber das scheitert daran, daß der Verfasser nicht gemeint haben kann, Christus sei erst durch seine Leidensfähigkeit barmherzig geworden. Als barmherziger Hoherpriester ist Christus zugleich ein solcher geworden, auf den man sein Vertrauen setzen kann. In diesem Sinne und nicht im Sinne von „treu" ist *πιστός* gemeint, denn die Treue des Hohenpriesters läßt sich nicht als Folge

seiner Gleichheit mit den Brüdern verstehen. | ἀρχιερεύς. Daß Christus Hoherpriester geworden, erwähnt der Verfasser wie eine selbstverständliche Wahrheit. Danach scheint es, daß er diesen Begriff nicht etwa vor Abfassung unseres Schreibens gebildet hat, sondern daß er ihm von früher her vertraut war | τὰ πρὸς τὸν θεόν d. h. in Beziehung auf das Verhältnis (der Menschen) zu Gott. Nicht an das Verhältnis des Hohenpriesters zu Gott, sondern an das der Menschen zu Gott ist gedacht | εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτ. Das Verbum ἱλάσκεσθαι (vergl. Lk. 18, 13 und ἱλασμός 1. Joh. 2, 2; 4, 10) dient den LXX zur Übersetzung von כִּפֶּר, סָלַח und נִחַם. Häufig findet sich dafür ἐξιλάσκεσθαι (= כִּפֶּר), welches, wie an unserer Stelle ἱλάσκεσθαι, mit dem Akkusativ τὰς ἁμαρτίας verbunden wird. Die gleiche Verbindung wie an unserer Stelle liegt Psalm 65, 4 vor: τὰς ἀσεβείας ἡμῶν σὺ ἱλάσῃ.
18. ἐν ᾧ kann entweder aufgelöst werden durch ἐν τούτῳ ὅτι (Röm. 8, 3) oder durch ἐν τούτῳ ὅ (Röm. 14, 22), also entweder *dadurch daß er gelitten hat* oder *durch das, was er gelitten hat.* Beides läuft der Sache nach auf dasselbe hinaus. Beim Leiden ist nicht etwa bloß an das Todesleiden gedacht, sondern an all das Leiden, das durch die Schwäche seiner menschlichen Natur bedingt war und ihm aus seinen Versuchungen erwuchs | αὐτός kann entweder mit πέπονθεν oder mit πειρασθείς verbunden werden. Die zweite Verbindung entspricht dem Ebenmaß des Satzes besser und wird auch sachlich dadurch begünstigt, daß dem αὐτός nicht etwa die Leidenden, sondern die, welche versucht werden, gegenübertreten. Die Meinung also ist, daß die Leiden, welche ihm selbst aus seinen Versuchungen erwuchsen, ihn seiner Gesinnung nach befähigten, den in Versuchung Befindlichen zu helfen.

3, 1—6. Auf Christus soll man sein Augenmerk richten und nicht auf Mose.

Der Verfasser richtet, auf das Vorhergehende zurückblickend, eine Mahnung an seine Leser, die er als heilige Brüder und einer himmlischen Berufung Teilhaber bezeichnet. Nicht durch Berücksichtigung einzelner im vorhergehenden Abschnitt gebrauchter Worte sind diese Bezeichnungen veranlaßt, sondern sie sollen nur fühlbar machen, was die Christen durch den Christus sind, an dessen Menschheit und Leiden gewisse Kreise unter ihnen Anstoß nahmen; sie sind der sündigen Welt entnommen und Teilhaber einer Berufung geworden, die nicht von der Welt, sondern vom Himmel her an sie ergangen ist. Auf ein bestimmtes logisches Verhältnis zwischen diesen Bestimmungen hat der Verfasser schwerlich reflektiert. Sie, um die es ein so Großes ist und die ein so Großes erfahren haben, sollen ihr Augenmerk auf den Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses Jesus richten. Beim Bekenntnis ist ebenso wie 4, 14; 10, 23 und 1. Tim. 6, 12 an das Bekenntnis der Gemeinde gedacht, das in der christologischen Formel bestand. Als Inhalt dieses Bekenntnisses aber nennt der Verfasser den Apostel und Hohenpriester Jesus. Das

erste Wort nimmt unverkennbar auf die Aussage der christologischen Formel Bezug, daß Gott seinen Sohn sandte. (Näheres hierüber bei A. SEEBERG, *Katechismus der Urchristenheit*, S. 59ff.) Der Hohepriester aber wurde in jener Formel sicher nicht genannt. Der Verfasser zitiert also nicht ein bestimmtes Wort des Bekenntnisses, sondern er faßt einige Aussagen desselben in der Bezeichnung „Hoherpriester" zusammen. Welche Aussagen er meint, ist leicht zu erkennen, wenn man beachtet, daß der Hohepriester im Hebräerbrief Christus ist, sofern er sich, nachdem er den Tod erlitten, zur Rechten Gottes befindet. Der Tod und die Verherrlichung Christi standen tatsächlich im Mittelpunkt der christologischen Formel. Und in dieser wurde auch der Name Jesus genannt (vgl. 4, 14). Daß der Verfasser die römischen Christen ermahnt, ihr Augenmerk auf Jesus zu richten, wie er Inhalt des christlichen Bekenntnisses war, entspricht dem, daß auch sonst im Schreiben dieses Anliegen nachdrücklich betont wird (4, 14; 10, 23; vgl. 2, 3). Die an unserer Stelle vorliegende Hervorhebung der Sendung, des Todes und der Verherrlichung Christi ist aber durch die vorhergehenden Ausführungen veranlaßt, auf die mit ὅθεν verwiesen wird. Von dem Mensch gewordenen Hohenpriester hatte er ja geredet. Auf diesen nun sollen die Leser ihre Aufmerksamkeit richten als auf den, der treu ist dem, der ihn schuf. Diese Worte enthalten eine nicht geringe Schwierigkeit. Der Satz scheint nämlich zu verlangen, daß der vorhergehende Abschnitt von der Treue Christi handelte, was aber nicht der Fall ist und auch nicht der Falle wäre, wenn man 2, 17 πιστός mit treu übersetzen dürfte. Auch dann nämlich wäre nur von der Treue des Hohenpriesters und nicht von der des Apostels die Rede gewesen. Dazu kommt die andere Schwierigkeit, daß der folgende Abschnitt wohl auf die Treue Christi, aber mit keinem Wort auf die des Apostels und Hohenpriesters Bezug nimmt. Man würde beiden Schwierigkeiten aus dem Wege gehen, wenn man mit der Vulgata übersetzen dürfte „*qui fidelis est*". Dann würde der erste Teil des Satzes auf den vorhergehenden Abschnitt zurückblicken und der zweite Teil mit der Feststellung dessen, daß Christus treu ist, den folgenden Abschnitt einleiten. Allein jene Übersetzung wäre nur berechtigt, wenn vor πιστόν der Artikel stünde. Nach den vorliegenden Worten darf nur übersetzt werden: „Deshalb richtet euer Augenmerk auf den Apostel und Hohenpriester ... als auf einen, der treu ist." Man wird den Schwierigkeiten nur durch die Annahme gerecht, daß der Verfasser zwei verschiedene Gedanken in dem einen Satz verschmolzen hat. Erstens: Deswegen, weil es mit Christus

so steht, wie im Vorhergehenden ausgeführt wurde, blickt auf den Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses hin; und zweitens: blickt auf ihn hin als auf einen, der treu ist. Durch die Verschmelzung der beiden Gedanken kam ein Satz zustande, der eine scharfe logische Präzision vermissen läßt. Der zweite der angegebenen Gedanken leitet zu dem Vergleich zwischen Christus und Mose über.

Die Worte *πιστὸν ὄντα* beziehen sich nicht darauf, daß Christus treu war, sondern darauf, daß er es ist, denn an die Ausführungen über den von Gott gesandten Hohenpriester schließt sich die Angabe an, und bei dem Hohenpriester ist, wie wir sahen, an den lebendigen Christus gedacht. Aber nicht auf die Gegenwart bezieht sich *ὄντα*, sondern es ist, wie die Parallele mit Mose beweist, zeitlos gemeint. Mose nämlich kommt nach einer Eigenschaft in Betracht, die er nicht einstmals besaß, sondern die er nach der Schrift besitzt. Christus ist seinem Schöpfer treu, d. h. dem treu, auf den seine Existenz als Erlöser zurückgeht. Als Schöpfer Christi aber wird Gott im Hinblick auf die Pflicht bezeichnet, die für Christus aus seinem damit angedeuteten Verhältnis zu Gott erwächst. Christus ist seinem Schöpfer treu wie Mose in seinem Hause. Die letzten Worte, die natürlich ebenso wie in V. 5 gemeint sind, stammen aus Num. 12, 7: „*Wenn ein Prophet von euch ist, so tue ich, Jahwe, mich ihm im Gesichte kund, im Traume rede ich zu ihm. Nicht also mein Knecht Mose, in meinem ganzen Hause ist er treu.*" Die letzten Worte aufnehmend, redet der Verfasser von „seinem", d. h. nach dem alttestamentlichen Text von Gottes Hause. Die Treue in Gottes Hause wird nun aber natürlich nicht nur von Mose, sondern ebenso von Christus ausgesagt (vgl. V. 5). Dieser ist ebenso wie Mose treu in Gottes Hause. Trotzdem sollen die Christen ihr Augenmerk nicht auf Mose, sondern auf Christus richten. Bevor wir auf die Begründung dieser Mahnung in V. 3 eingehen, fassen wir die Frage ins Auge, was den Verfasser zu seiner Mahnung veranlaßt. Die konkrete Veranlassung zu bestimmen, die natürlich vorhanden gewesen sein muß, ist nicht schwer. Nachdem wir uns nämlich davon überzeugt haben, daß die beiden ersten Kapitel durchweg auf Behauptungen Bezug nehmen, mit denen gewisse Kreise der römischen Christen ihre Abneigung wider das Christentum und ihre Zuneigung zum Judentum zu rechtfertigen suchten, ist die Annahme unabweislich, daß auch die Ausführungen des sich eng anschließenden Abschnitts die Antwort auf ein anderes Argument derselben Kreise bilden. Man wird etwa gesagt haben: wozu bedarf es der Person Christi, da

sich doch auch das Judentum an einen Mann hält, dem durch die Schrift seine Treue im Hause Gottes bezeugt ist? Darauf antwortet der Verfasser, indem er trotz Anerkennung der Treue beider doch verlangt, sein Augenmerk nur auf Christus zu richten. Nur wenn wir die angegebene konkrete Veranlassung berücksichtigen, hören die Ausführungen des Verfassers auf, so trocken und fast langweilig zu sein, wie sie nach der üblichen Auslegung zu sein scheinen.

Auf Christus und nicht auf Mose sollen die Christen trotz der gleichen Treue der beiden hinblicken, denn einer größeren Herrlichkeit als Mose ist der erhöhte Christus gewürdigt, in dem Maß einer größeren Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Herstellers größer als die des Hauses ist. Das Haus ist nicht im allgemeinen ein Haus, sondern *das* Haus, von dem in V. 2 die Rede war, das Haus Gottes, d. h. die Heilsgemeinde, in der Gott seine Wohnstätte hat (vgl. 1. Tim. 3, 15). An ein bestimmtes Stadium in der Geschichte dieses Hauses ist nicht gedacht. Wie ist es nun aber zu verstehen, daß die Christo und Mose eignende Herrlichkeit nach der Herrlichkeit bemessen werden soll, die dem Begründer des Gotteshauses und dem Gotteshaus selbst eignet? Auf diese Frage antwortet V. 4f. Der Verfasser stellt zunächst fest, daß er berechtigt ist, von dem Hersteller des Gotteshauses zu reden, denn jedes Haus hat einen Hersteller. Dann wendet er sich der Frage zu, wer denn der Hersteller ist, und antwortet, indem er voraussetzt, daß als Hersteller des Gotteshauses nur der in Betracht kommen kann, der alles hergestellt hat, dieser sei Gott. Die viel mißdeuteten Worte werden nur verständlich, wenn als selbstverständlich vorausgesetzt ist, daß der Begründer der Heilsgemeinde nur der sein kann, auf den nicht etwa einzelnes in der Welt, sondern schlechtweg alles zurückgeht. Dieser aber sei Gott. Nachdem der Verfasser die Berechtigung erwiesen hat, von einem Hersteller des Gotteshauses zu reden, und nachdem er festgestellt hat, daß dieser Hersteller nur Gott sein kann, fährt er in V. 5 in seiner Argumentation fort (*καί*), indem er Mose und Christus nach ihrer verschiedenartigen Stellung zum Gotteshause einander gegenüberstellt. Zugleich aber hebt er hervor, daß die Treue beider die gleiche ist. Mose ist im ganzen Umfang des Gotteshauses treu, denn er betätigt diese Eigenschaft, indem sein Beruf sich nicht auf diese oder jene Seite des Gotteshauses, sondern auf das Ganze desselben erstreckt. Ganz dasselbe gelte von Christus, denn nach „Christus" ist aus dem vorhergehenden Satz zu ergänzen „ist treu in seinem ganzen Hause". Aber trotz der gleichen Treue sind doch beide nach ihrer Stellung zum

Hause so verschieden voneinander, wie in V. 3 behauptet wurde. Als Diener steht Mose da, indem er zum Zeugnis dessen bereit ist, was immer Gott reden werde. Als treuem Diener in der Gemeinde kann nun Mose keine andere Herrlichkeit zukommen, als die Herrlichkeit der Gemeinde, in der er dient. Anders steht es mit dem Heilsmittler, der mit Absehung von einer bestimmten Zeit seiner Geschichte als „Christus" bezeichnet wird. Er ist treu als der Sohn über das Haus Gottes, d. h. als der Gott Wesensgleiche, der die Gottesgemeinde überwaltet. Nach dieser seiner Stellung zur Gottesgemeinde kann seine Herrlichkeit keine andere sein, als die des Begründers derselben. Damit ist die These von V. 3 und weiter die Mahnung von V. 1 als berechtigt erwiesen.

Mit der Mahnung von V. 1 hängt eine andere eng zusammen, die der Verfasser V. 6 indirekt, nämlich in Form einer Behauptung ausspricht. Das von Christus überwaltete Gotteshaus, sagt er, sind wir Christen. Das betonte *ἡμεῖς* involviert den Gedanken, daß das Judentum, nach dem man unter den römischen Christen hinüberschielte, seit Christus aufgehört hatte, die Stätte zu sein, da Gott wohnt. Nur wir Christen sind das Haus Gottes, aber auch nur dann, wenn wir wirklich Christen sind, wenn wir an der Freudigkeit und dem Ruhmesgegenstand der Hoffnung festhalten. Die Gefahr, beides aufzugeben, muß bei den schwankenden Christen, die im Begriff standen, sich von Christus ab- und Mose zuzuwenden, bestanden haben. Ein Zustand der Freudlosigkeit hatte sich ihrer bemächtigt, und der Ruhmesgegenstand der herrlichen Vollendung, auf die sich die Christenhoffnung richtet, war ihnen unsicher geworden. In der Gegenwart fühlten sie sich unbefriedigt, und der Hinweis auf die Zukunft schien ihnen eine leere Vertröstung zu sein. Ihnen galt das Wort des Verfassers (V. 6), welches den paränetischen Abschnitt, der mit 3, 7 beginnt, vorbereitet.

3, 1. *Ἀδελφοί* und *ἅγιοι* sind übliche Bezeichnungen der Christen, die der Verfasser zur Einheit verbindet | *κατανοεῖν* bedeutet „hinblicken, aufmerksam betrachten". Der Gegensatz wäre „außer acht lassen". | *τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα*. Die beiden Bezeichnungen Christi sind durch den einen Artikel eng miteinander verbunden. Nach der oben gegebenen Erklärung ist Jesus nicht als der Urapostel im Vergleich mit den zwölf Aposteln vorgestellt. Das Wort steht auch außer jeder Beziehung dazu, daß Gott einstmals in dem Sohn redete (1, 2) und daß durch diesen die Rettung anfangsweise verkündigt wurde (z. B. gegen ZAHN, *Einl. in d. N. T.* II³, S. 170) | *τῆς ὁμολογίας* bezieht sich nicht auf die subjektive Betätigung des Bekennens, sondern auf das Gemeindebekenntnis. Das ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit aus 4, 14 und 10, 23, wo von einem Festhalten der *ὁμολογία* die Rede ist. Auch 1. Tim. 6, 12 ist sicher das Gemeindebekenntnis gemeint. Man darf also nicht übersetzen „der Apostel und Hohepriester, den wir bekennen". Und

selbst bei dieser Übersetzung müßte man den objektiven Charakter des Bekenntnisses zugestehen. Bekannten nämlich die Christen Jesus als den Apostel und Hohenpriester, so gab es für die Vorstellung des Verfassers jedenfalls gewisse Stücke, die im Unterschied von andern Stücken bekannt wurden. Aussagen aber, die bekannt werden, sind nichts anderes als ein Bekenntnis. Da nun aber der Verfasser an den andern Stellen jedenfalls vom Gemeindebekenntnis redet, hat er das Wort auch an unserer Stelle sicher in diesem Sinne gemeint. **2.** *ποιήσαντι* gestattet unmöglich die Ergänzung von *ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα*, sondern kann sich nur auf den Akt der Sendung ins menschliche Dasein beziehen | *ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* ist nach B sah. cop. ar. zu lesen. *Ὅλῳ* vor *οἴκῳ* ist spätere Eintragung aus V. 5. **3.** *παρά* = „im Vergleich mit", vergl. 1, 4 | *ἠξίωται* bezieht sich darauf, daß Christus auf Grund seiner Erhöhung der Herrlichkeit würdig geachtet wird. | *κατασκευάσας αὐτόν* geht auf die Herstellung oder Herrichtung des Hauses | *ὁ οἶκος αὐτοῦ* ist nicht das Haus Christi, sondern das Haus Gottes. Weiss nimmt an, der Verfasser denke daran, daß der präexistente Christus die alttestamentliche Heilsgemeinde hergestellt habe. Dafür bietet der Text keinen Anhaltspunkt, wohl aber entscheidet V. 5 dagegen; denn wäre Christus als Hersteller des Hauses gedacht, so bedurfte es keines Beweises dafür, daß ihm die Herrlichkeit des Herstellers eignet, und unter keinen Umständen hätte der Beweis dadurch erbracht werden können, daß er als Sohn das Haus Gottes überwaltet. **4.** Nach weit verbreiteter Auffassung argumentiert der Verfasser folgendermaßen: da jedes Haus einen Hersteller hat und da der, der alle Dinge hergestellt hat, Gott ist, so muß der Hersteller auch des in Frage stehenden Hauses Gott sein. Dagegen wendet Hofmann mit Recht ein, daß die Herstellung des Gotteshauses keineswegs unter die Herstellung aller Dinge begriffen werden kann. Noch unmöglicher freilich scheint es mir, mit Hofmann anzunehmen, daß der zweite Satz von V. 4 auf das Folgende hinblicke: Gott (Subjekt) ist der Hersteller von allem, also auch von der Stellung, die Mose und Christus zum Hause Gottes einnehmen. Nichts scheint mir sicherer, als daß die beiden Sätze von V. 4 in enger Beziehung zueinander gedacht sind. **5.** *θεράπων* drückt im Unterschied von *δοῦλος* die freiwillige Dienstbereitschaft aus. Mit *θεράπων* gehört *εἰς μαρτύριον* ebenso eng zusammen, wie *υἱός* mit *ἐπὶ τὸν οἶκον*. **6.** Die beiden Substantiva *παρρησία* und *καύχημα* sind zu verschiedenartig, als daß sie beide mit *ἐλπίδος* verbunden werden könnten. Neben die Freudigkeit tritt vielmehr der zur christlichen Hoffnung gehörige Ruhmesgegenstand. | *μέχρι τέλους βεβαίαν* fehlt bei B und ist wohl nachträglich aus V. 14 eingetragen.

3, 7—19. Man soll sich nicht so wie die Wüstengeneration durch ungläubige Gesinnung vom Heil ausschließen.

Die Warnung, zu der der Verfasser mit V. 7 übergeht, knüpft, wie besonders in V. 4 deutlich zutage tritt, an V. 6 an. Über diesen Vers hinaus aber schwebt dem Verfasser in V. 7 (*διό*) der ganze Abschnitt 2, 5 bis 3, 6 vor. Hier wurde gezeigt, daß die Argumentation, die sich auf die Erhabenheit der Engel und die Niedrigkeit Christi, sowie auf die Treue Moses berief, um die Hinneigung zum Judentum zu rechtfertigen, unberechtigt ist. Im Hinblick darauf geht der Verfasser dazu über, eine

nachdrückliche Warnung auszusprechen, die die letzten und tiefsten Motive jener Hinneigung berücksichtigt. Weil es mit jenen Argumenten nichts ist und weil deshalb die Notwendigkeit besteht, an der Freudigkeit und am Ruhmesgegenstand der Hoffnung festzuhalten, sollen die Leser zusehen, daß nicht in jemand von ihnen ein böses Herz des Unglaubens wohne und daß nicht jemand der Verstockung verfalle. Das *διό* in V. 7 ist mit dem Imperativ *βλέπετε* V. 12 zu verbinden, und was in V. 7—11 dazwischen liegt, bildet einen Schaltsatz. Daß die Worte so gemeint sind und daß nicht schon V. 7 eine Mahnung bringen soll, beweist der Umstand, daß *βλέπετε* sich durch keine Partikel an das Vorhergehende anschließt. Die Mahnung wird als dem entsprechend hingestellt, was der heilige Geist oder, wie es statt dessen 4, 4f. heißt, was Gott sagt. Das wird in V. 7—11 durch ein Zitat des vom Verfasser nach 4, 7 als davidisch betrachteten 95. Psalmes ausgedrückt. Der erste Teil des Zitates bis *πατέρες ὑμῶν* V. 9 und der letzte Teil von *ἔγνωσαν* an stimmen mit den LXX wörtlich überein, dagegen weist der mittlere Teil V. 9. 10 nicht geringe Differenzen auf. Diese werden am übersichtlichsten werden, wenn wir den entsprechenden LXX-Text hersetzen: *ἐδοκίμασαν καὶ ἴδοσαν τὰ ἔργα μου. τεσσεράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ, καὶ εἶπα* (AT: *εἶπον*) *Ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ, καὶ αὐτοί.* Die Differenzen, auf die wir noch werden eingehen müssen, sind sachlich zwar nicht von wesentlichem Belang, formal aber doch nicht unbedeutend. Da nun der Verfasser, wie Anfang und Ende des Zitates beweisen, jedenfalls nicht nach dem Gedächtnis zitiert, müssen wir die Benutzung eines griechischen Textes annehmen, der von dem auf uns gekommenen nicht unbeträchtlich abwich. Das Zitat aber kommt nur zur Verwendung, damit die Übereinstimmung der beabsichtigten Warnung mit dem Zeugnis des heiligen Geistes deutlich werde. Dabei schwebt dem Verfasser nicht nur die Mahnung von V. 12, sondern auch der ganze folgende paränetische Abschnitt vor.

Hat man den Zweck des Zitates recht verstanden, so wird man nicht fragen dürfen, an welche Vorgänge der israelitischen Geschichte bei den Aussagen der Psalmstelle zu denken ist. Diese Frage gehört in die Auslegung des Psalmes und nicht in die des Hebräerbriefes. Einzelne Aussagen deutet freilich der Verfasser selbst von bestimmten Vorgängen der israelitischen Geschichte. Soweit das aber nicht geschieht, besteht keine Veranlassung, jene Frage aufzuwerfen, und keine Möglichkeit, sie mit Sicherheit zu beantworten. Der Verfasser hat ja auch

augenscheinlich zunächst kein Interesse an der historischen Bestimmung der Vorgänge, auf die der Psalm Bezug nimmt. Es kommt ihm nur auf das Verlangen des heiligen Geistes an, daß die Menschen an jedem Tage, da es *heute* heißt und da sie seine Stimme vernehmen, ihre Herzen nicht verstocken, wie die Israeliten taten, die Gottes Werke vierzig Jahre lang sahen, so daß der göttliche Zorn über sie erging und ein Gottesschwur sie von der Ruhe ausschloß. Die Anwendung dieser Gottesforderung auf die Leser ist auch ohne die folgenden Ausführungen unmittelbar verständlich. Die schwankenden römischen Christen, die Gottes Werke so lange gesehen, standen trotz all ihrer theoretischen Argumente auch in Gefahr, sich wider Gottes Stimme zu verstocken und damit dem Geschick der Israeliten in der Wüste zu verfallen. Hinter diesem unmittelbar durchsichtigen Hauptanliegen sind all die einzelnen Fragen, die man an die Worte des Zitates geknüpft hat, von ganz untergeordneter Bedeutung. Folgendes aber sei hier bemerkt. Die Verstockung der Israeliten wird V. 8 durch die Worte bestimmt *bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste*. Der alttestamentliche Text nimmt auf die Lagerstätten bei Raphidim am Horeb Bezug, die nach dem Verhalten Israels die Namen Massa und Meriba erhielten (Ex. 17, 1—7). Es ist kein Grund vorhanden, weshalb dem schriftkundigen Verfasser diese Bezugnahme bei der Benutzung des griechischen Textes undurchsichtig gewesen sein sollte, aber natürlich kommt es ihm nicht auf die Lokalitäten als solche an, sondern auf das durch ihre Namen gekennzeichnete Verhalten der Israeliten. *Παραπικρασμός* V. 8 hat der Verfasser, der im ganzen Zitat die Stellung seiner Leser zur Gottesstimme im Auge hat, wohl nicht auf eine verbitterte Stimmung, sondern auf eine Erbitterung Gottes bezogen. Dort an den Orten der Wüste — *οὗ* ist lokal gemeint — hätten die Väter Gott versucht *erprobungsweise*, d. h. indem sie ihn auf die Probe stellten, ob er strafend eingreifen werde. Hieran reiht sich die Aussage, daß die Israeliten Gottes Werke vierzig Jahre sahen, und zwar nach dem Zusammenhang in ungläubigem Sinne sahen. Die Meinung, der Verfasser habe angenommen, der vorhergehende Teil des Zitates enthalte Worte des Psalmisten, und erst jetzt würden die Worte Gottes genannt, ist sicher unrichtig, denn das ganze Zitat wird ja ausdrücklich als Wort des heiligen Geistes hingestellt. Nach dem alttestamentlichen Text gibt die Zeitbestimmung V. 9 an, wie lange Gott dem sündigen Geschlecht zürnte. Auch die griechische Übersetzung ließ dieses Verständnis zu, und der Verfasser selbst ist ihm, wie

V. 17 zeigt, gefolgt. An unserer Stelle aber hat er es vorgezogen, die Zeitbestimmung mit den vorhergehenden Worten „sie sahen meine Werke“ zu verbinden. Das beweist die Einfügung von *διό* vor *προσώχθισα*. Diese Verbindung bevorzugt der Verfasser jetzt, weil das lange Zürnen Gottes auf die Vergangenheit der Leser keine Anwendung gestattete. Dagegen hatten auch sie durch einen langen Zeitraum hindurch Gottes Zeichen, Wunder und Machttaten erfahren (2, 4). Wegen des Verhaltens der Israeliten, lesen wir weiter, habe Gott diesem Geschlecht gezürnt und seinen Angehörigen vorgeworfen, daß sie allzeit in ihrem Herzen irre gehen. Wenn der Verfasser nicht wie die LXX *τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ*, sondern *τῇ γενεᾷ ταύτῃ* schreibt, so ist das vielleicht durch den Hinblick auf das gegenwärtige Geschlecht, das er im Auge hat, veranlaßt. Trotz der Äußerung Gottes hätten nun die Israeliten die Wege, die Gott sie nach seinem Gnadenwillen führte, nicht erkannt, und dieses ihr Verhalten stimme mit dem Schwur überein, den Gott im Zorn getan, sie würden nicht in seine Ruhe eingehen.

Weil es sich so verhält, wie der heilige Geist sagt, sollen die christlichen Brüder zusehen, daß nicht etwa in jemand von ihnen ein böses ungläubiges Herz sei. Nicht „in ihnen“ schreibt der Verfasser, sondern „in jemand von ihnen“. Er legt damit nicht der Gesamtheit die Sorge um jedes ihrer Glieder ans Herz (z. B. HOFMANN), sondern er will, daß dadurch, daß alle auf sich acht haben, erreicht werde, daß sich nicht in jemand die böse Gesinnung finde. Man darf dem nicht entnehmen, daß der Verfasser die Gefahr des bekämpften Schadens nur für eine geringe Minorität annimmt. Es ist vielmehr eine Eigentümlichkeit, die sich in seinen Warnungen mehrfach beobachten läßt, daß er bei Nennung der Personen, von denen er die Gefahr abwenden möchte, von „jemand“ oder „einigen“ redet (V. 13; 4, 1; 10, 25; 12, 15). Im vorliegenden Fall handelt es sich nicht um eine Gefahr, die bloß möglicherweise eintreten könnte, sondern deren Eintritt der Verfasser erwartet; denn statt des Conjunktiv Aoristi wählt er das Futurum *ἔσται*. Das Übel, vor dem sich die Leser hüten sollen, besteht darin, daß in ihnen ein böses, ungläubiges Herz vorhanden sei, was sich im Abfall vom lebendigen Gott zeigen würde. Mit dieser Bezeichnung soll Gott, wie in der jüdischen und altchristlichen Literatur sehr häufig, nicht etwa als der von den toten Götzen verschiedene, sondern bloß als der eine wahre gekennzeichnet werden. Zwar kannte auch Israel den wahren Gott, aber nach seiner vollkommenen Offenbarung in Christus ist die Verneinung dieser Offenbarung ein

Abfall vom wahren Gott. Um sich vor solchem Abfall zu bewahren, sollen die Leser sich jeden Tag ermahnen. Die gewöhnliche Annahme, der Verfasser fordere eine Ermahnung aller Gemeindeglieder untereinander, rechnet mit einer unerfüllbaren Forderung. Der Verfasser will vielmehr, daß alle Gemeindeglieder, d. h. jedes von ihnen sich selbst ermahne. Das aber soll jeden Tag geschehen, solange das „heute“ des Psalmes gerufen wird, damit bei *jemand unter ihnen* eine Selbstverhärtung, zu der die Sünde mit ihrer trügerischen Kraft anreizt, vermieden werde. Die negative und positive Mahnung von V. 12 und 13 ergeben, daß der Verfasser den Abfall vom Christentum durch die Aufdeckung seiner letzten Motive verhüten will. Die theoretischen Gründe, die in Rom angeführt wurden, betrachtet er als Scheingründe. Hinter ihnen liegt als eigentlich entscheidende Macht eine arge Gesinnung, die sich von der Sünde täuschen läßt. Auch dieser Abschnitt wird nur verstanden, wenn man die ganz konkreten Verhältnisse erkennt, mit denen der Verfasser rechnet.

Die Mahnung von V. 7 bis 13 knüpfte, wie wir sahen, zunächst an V. 6 an, d. h. daran, daß die Leser die Gottesgemeinde bilden, wenn sie den Ruhmesgegenstand der Hoffnung festhalten. Dem entspricht nun, daß in V. 14 wesentlich derselbe Gedanke zur Begründung jener Mahnung dient. Statt der Aussage, daß die Leser unter der angegebenen Bedingung die Heilsgemeinde ausmachen, finden wir jetzt die Aussage, daß sie unter der gleichen Bedingung Teilhaber Christi sind. Die unverkennbare Beziehung zwischen beiden Aussagen verbietet, bei den *μέτοχοι τοῦ χριστοῦ* nach Analogie von 1, 9 an Genossen Christi zu denken. Die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde kennzeichnet sich vielmehr dadurch, daß man an Christus teil hat. Wie aber jene Zugehörigkeit, so ist auch diese Teilhaberschaft nur dann eine reale, wenn man — darauf kommt es dem Verfasser an — an dem Ruhmesgegenstand der Hoffnung festhält, oder, wie es jetzt heißt, wenn man die Glaubenszuversicht, die einen Anfang genommen, nicht bei diesem bloßen Anfang beläßt, sondern bis dahin, wo es keiner Zuversicht mehr bedarf, festhält. In dem Moment, wo dieses Festhalten aufhört, findet auch die Zugehörigkeit zur Gemeinde, bzw. zu Christus ihr Ende.

In V. 15 macht die Verbindung von *ἐν τῷ λέγεσθαι κτλ.* große Schwierigkeit. An alle möglichen Verbindungen mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden hat man gedacht. Eine einfache und befriedigende Erklärung hat man nicht gefunden. Unter diesen Umständen tut man meines Erachtens am besten

anzunehmen, daß der Verfasser seinen Satz nicht korrekt zu Ende geführt hat. Er wollte schreiben: „Zur Zeit, wenn gesagt wird, heute wenn ihr seine Stimme hört, verstocket eure Herzen nicht, wie bei der Erbitterung, — tut auch darnach“. Die letzten Worte ließ er fort, weil die Mahnung sachlich und formell schon in dem angeführten Schriftwort zum Ausdruck gelangte. Neben die Mahnung, sich von der bösen, ungläubigen Gesinnung frei zu halten und den Glauben, der seinen Anfang genommen, zu bewahren, tritt also eine zweite Mahnung, die davor warnt, die in der Gegenwart vorhandene Gelegenheit zu rechter Selbstentscheidung unbenutzt vorbei gehen zu lassen. Dieser Mahnung verleiht aber der Verfasser in V. 16 bis 19 Nachdruck, indem er zu ihrer Begründung darauf hinweist, daß eine ganze Nation, die in alttestamentlicher Zeit jener Mahnung nicht nachkam, Gott dadurch erbitterte und durch die Sünde ihres Unglaubens sein Strafgericht über sich herbeirief. Die Frage, wer denn die gewesen, die die Botschaft hörten, daß Gott sie in das gelobte Land führen wollte, berichtigt der Verfasser (ἀλλά) zu der zutreffenderen Frage, ob es denn nicht alle waren, die durch Vermittlung von Mose, d. h. unter seiner Führung aus Ägypten ausgeführt wurden. Nicht einzelne Personen, sondern ein ganzes Volk hat Gott durch das Verhalten, dessen sich die Leser schuldig zu machen in Gefahr standen, erbittert. Und wodurch ist das geschehen, bzw. wie waren die beschaffen, denen Gott vierzig Jahre zürnte? Es waren Menschen, die gesündigt hatten, deren Leichname in der Wüste niederfielen, es waren Menschen, die ungehorsam gewesen waren, denen Gott schwur, daß sie in seine Ruhe nicht eingehen würden. Und wir sehen, resümiert der Verfasser seine Ausführungen, daß jene, nämlich die Israeliten, durch Unglauben nicht eingehen konnten. Ist es aber Sünde und zwar die Sünde des Ungehorsams oder Unglaubens gewesen, die für viele Menschen eine so schreckliche Folge gehabt hat, so ist damit nachdrücklich die Mahnung von V. 15 begründet.

3, 7. Die Ergänzung einer Mahnung zu διό, die dem folgenden Zitat entspräche (etwa: höret auf Gottes Zuruf), oder die Annahme, daß der Verfasser sich die Mahnung μὴ σκληρύνητε V. 8 zu eigen macht, scheitert daran, daß in beiden Fällen βλέπετε V. 12 eine zweite Mahnung bilden würde und daß in diesem Fall eine verbindende Partikel bei βλέπετε sicher nicht gefehlt hätte. | Die Zitationsformel λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον liegt auch 9, 8 und 10, 15 vor | σήμερον bezieht sich auf das jedesmalige heute, da ein Mensch die Gottesstimme hört, nicht aber auf die messianische Zeit. 8. ἐν τῷ παραπικρασμῷ versteht der Verfasser nicht von der verbitterten Stimmung der Israeliten (Weiss), denn nicht eine solche Stimmung bei den römischen Christen, sondern ihr Verhalten zu Gott hat er im folgenden Abschnitt im Auge. 9. οὗ gibt die Vulg. richtig durch ubi

wieder. Die Annahme aber, es stehe für ᾧ und sei durch τοῦ πειρασμοῦ attrahiert, ist deshalb unwahrscheinlich, weil οὗ seine Stelle nicht bei πειρασμοῦ hat. | ἐν δοκιμασίᾳ, das die Stelle von ἐδοκίμασαν bei den LXX vertritt, bezieht sich entsprechend dem vorhergehenden Verbum ἐπείρασαν nicht auf eine Erprobung, ob Gott Hilfe leisten, sondern ob er strafen werde. Nur so finden die Worte eine passende Anwendung auf die Leser. **10.** καὶ εἶδον ist nicht mit „und doch" zu übersetzen, sondern reiht sich der vorhergehenden Aussage an. | τεσσεράκοντα ἔτη. Die vierzig Jahre in der Wüste wurden von den Juden in Zusammenhang mit den vierzig Jahren des Messias gebracht. Nach Sanh. 99, 1 sagte Rabbi Elieser: „*Die Tage des Messias sind vierzig Jahre, wie gesagt ist Psalm 95, 10.*" Es ist sehr möglich, daß der Verfasser an den Zeitraum zwischen dem Tode Jesu und seiner Gegenwart dachte. Deswegen aber brauchte dieser Zeitraum natürlich nicht genau vierzig Jahre zu betragen. | αὐτοὶ δέ statt καὶ αὐτοί bei den LXX macht bemerklich, daß es sich nicht um Fortsetzung des Gottesspruchs handelt, sondern um Feststellung des Verhaltens Israels. **11.** ὡς ὤμοσα könnte man übersetzen „so daß ich schwur" (vergl. WINER § 53), allein die LXX meinen es im Sinne von „gleich wie", und das Wahrscheinlichste ist, daß der Verfasser ihrer Meinung folgt | εἰ εἰσελεύσονται ist elliptisch und bedeutet „wahrlich nicht" z. B. Mrk. 8, 12. Der Gottesschwur nimmt auf Num. 14, 23 Bezug. | εἰς τὴν κατάπαυσίν μου bezieht sich im Psalm auf die Ruhe, die Israel im Lande Kanaan erlangen sollte. Dem Verfasser schwebt bei den Worten das letzte Ziel vor, dem die Christenheit entgegensieht, vergl. 4, 11 **12.** καρδία ἀπιστίας ist nicht ein Herz, das der personifizierte Unglaube hat (BLEEK), sondern das ungläubig geartet ist, also Gen. qualit. | HOFMANN faßt ἐν τῷ ἀποστῆναι zeitlich und denkt an die Zeit der ἀποστασία 2. Th. 2, 3. Allein der Verfasser will nicht Schäden der fernen Zukunft, sondern der unmittelbaren Gegenwart beseitigen | θεοῦ ζῶντος. Die Annahme v. SODENS, der Abfall vom lebendigen Gott könne nur in der Rückkehr zu einer heidnischen Religion oder im Abfall zum absoluten Unglauben bestehen, übersieht, daß θεὸς ζῶν häufig bloß als Bezeichnung des wahren Gottes gebraucht wird. Nun verehrte zwar auch Israel den wahren Gott, aber der Christ, der zum Gott Israels zurückkehrt, verläßt nichtsdestoweniger den wahren Gott. Der Gedanke an eine strafende Betätigung des lebendigen Gottes oder an eine Verwirklichung seiner Verheißungen liegt dem Text fern. **13.** καθ' ἑκάστην ἡμέραν ist nachdrucksvoller als das bloße καθ' ἡμέραν z. B. 7, 27 | ἄχρις οὗ = *so lange als* 2. Mak. 14, 10 | ἵνα μὴ σκληρυνθῇ Aor. Pass. mit medialer Bedeutung. **14.** τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως versteht man vielfach bei Annahme eines Gen. appos. von der anfänglichen, bezw. urkräftigen Glaubenszuversicht (vergl. 1. Tim. 5, 12; Apok. 2, 4), allein der Verfasser will nicht abwenden, daß das Urkräftige schwach werde, sondern daß das Vorhandene aufhöre. Er denkt also an den Anfang, den die Leser mit der Zuversicht gemacht haben. Ὑπόστασις ist die Zuversicht, vergl. Ps. 39, 8; Ez. 19, 5. **15.** ἐν τῷ λέγεσθαι darf natürlich nicht mit παρακαλεῖτε V. 13 verbunden werden, so daß V. 14 einen Schaltsatz bilden müßte, aber es darf auch nicht mit ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν . . . κατάσχωμεν verbunden werden, denn dann müßte man ἐν τῷ λέγεσθαι übersetzen „auf Grund dessen, daß gesagt wird", was die Worte nicht bedeuten können. Dazu kommt, daß die Anführung des selbstverständlichen Grundes, durch den die Verwirklichung der Bedingung möglich ist, sachlich unmotiviert erscheint. Was nun die Verbindung mit dem Folgenden anlangt, so kommt die Annahme der griechischen Väter, daß der Hauptsatz in V. 19 folge, so daß alles Dazwischenliegende eine Parenthese bilde, von vornherein in Wegfall, denn der angebliche Haupt-

satz paßt zum Vordersatz weder formal noch sachlich. Eher könnte man mit den meisten Auslegern meinen, daß der Nachsatz in der Frage *τίνες παρεπίκραναν* liegt; allein mit Recht wendet Hofmann dagegen ein, daß *ἐν τῷ λέγεσθαι* kein Bedingungssatz sein kann und daß „das *γάρ* hinter *τίνες* nicht das mit dem Fragewort zusammengehörige *γάρ* sein kann, da diese Form der Frage nur dann statthat, wenn zu erkennen gegeben werden soll, daß die Frage durch irgendeinen vorhererwähnten Umstand veranlaßt sei, weshalb denn auch nie eine derartige Frage als Nachsatz vorkommt". Schließlich ist auch Hofmanns eigene Erklärung, wonach das Zitat nur bis *ἀκούσητε* reicht, die folgenden Worte dagegen als Mahnung des Verfassers gemeint sind, wenigstens in dieser Form nicht zutreffend. Dagegen entscheidet, daß der abgebrochene Bedingungssatz nicht allein als Zitat gemeint sein kann und daß die Worte *μὴ σκληρύνητε κτλ.* als Zitat gemeint sein müssen. Letzteres erhellt daraus, daß die Frage V. 16 *τίνες παρεπίκραναν* unverkennbar auf das Zitat Bezug nimmt. In den Zusammenhang aber paßt diese Erklärung jedenfalls vorzüglich. Dieser Vorzug dürfte aber auch unserer Erklärung zukommen. **16** ist nicht *τινές*, sondern *τίνες* zu lesen. Da nämlich die ganze Nation, neben der Josua und Kaleb verschwindende Ausnahmen waren, Gott erzürnte, kann dieses Tun nicht von „einigen" ausgesagt werden. **17.** Die Zeitbestimmung „vierzig Jahre" ist abweichend von V. 10, aber in Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Text zum folgenden Verbum gezogen | *κῶλα* sind zunächst die Glieder, wie Hände und Füße. Das Wort wird aber bei den LXX auch zur Wiedergabe von פְּגָרִים, also im Sinne von *tote Leiber* verwandt. Von diesen wird nicht gesagt, daß sie starben, sondern daß sie zur Erde niederfielen. Die Aussage des Satzes stammt aus Num. 14, 29. 35. **19.** Der Unglaube tritt an Stelle des Ungehorsams. Daraus folgt, daß der Verfasser sich den Glauben ebenso wie Paulus als Gehorsamsakt denkt.

4, 1—10. Man soll nicht meinen, im Christentum vom Heil ausgeschlossen zu sein.

Wurde Israel durch Unglauben vom Heil ausgeschlossen, so sollen die Leser sich vor Unglauben hüten, indem sie sich der Meinung hingeben, es gäbe im Christentum kein Heil. So ist der durch *οὖν* angezeigte Zusammenhang des vorhergehenden Verses mit dem nun folgenden Abschnitt zu bestimmen. Auch die jetzt vorliegende Mahnung ist nicht durch abstrakte theoretische Erwägungen, sondern durch Gedanken der römischen Christen veranlaßt. Diese werden ihre Abneigung gegenüber dem Christentum und ihre Zuneigung zum Judentum dadurch begründet haben, daß nicht das Christentum, wohl aber das Judentum die Gewähr für ein vollendetes Heil biete. Sie werden gesagt haben: Israel hat nach dem Gotteswort feste und deutliche Zusagen der Heilsvollendung und es hat die anfangsweise Verwirklichung der Zusage erlebt, indem es in den Besitz des gelobten Landes trat. Das Erbteil hat Israel erreicht, und nur noch die Vollendung des Erreichten, das himmlische Erbteil oder die ewige Sabbatruhe,

ist von der Zukunft zu erwarten. Nur unter der Voraussetzung, daß solche Gedanken unter den römischen Christen laut geworden waren, werden die folgenden Ausführungen verständlich.

Der Verfasser fordert, indem er sich mit seinen Lesern zusammenschließt, dazu auf, in Furcht darnach zu streben, daß nicht jemand der Meinung sei, von der Gottesruhe ausgeschlossen zu sein. Die Annahme der meisten Ausleger, daß beim Verbum *δοκῇ* nicht an eine Meinung, sondern an einen Schein gedacht sei, wird damit hinfällig, daß die Mahnung, in Furcht nach Vermeidung eines ungünstigen Scheines zu streben, unpassend wäre. Daß aber der Verfasser sich tatsächlich gegen das Aufkommen einer irrigen Meinung wendet, wird nachdrücklich durch V. 9 bestätigt, wo die Ausführungen des mit V. 1 beginnenden Abschnittes dahin zusammengefaßt werden, daß für das Volk Gottes eine Sabbatruhe zu erwarten ist. Zur Furcht davor, daß die irrige Meinung aufkomme, ruft der Verfasser seine Leser auf, indem er sich mit diesen zuammenschließt. Man darf nicht behaupten, daß er sich nur mit denen zusammenschließt, die eine solche Furcht hegen, nicht aber mit denen, wegen derer die Furcht gehegt wird. Eine solche scharfe Unterscheidung war sicher unvollziehbar. Der Verfasser verfährt vielmehr so, wie der Redner häufig tut, der in kommunikativer Form vor einer Gefahr warnt, ohne daß deshalb diese für ihn persönlich eine große zu sein brauchte. Die römischen Christen und mit ihnen der Verfasser sollen der Mahnung entsprechen, indem sie zusehen, nicht wie die andern denken, sondern wie sie selbst denken. Indem sie darauf ihr Augenmerk richten, kommt es nicht dazu, daß die falsche Meinung, vor der gewarnt wird, um sich greift. Es verhält sich also mit der vorliegenden Mahnung ganz ähnlich, wie mit der Mahnung 3, 12. Und wie hier, wird auch an unserer Stelle das Ziel ins Auge gefaßt, daß der bekämpfte Übelstand nicht bei „jemand" eintrete. Die irrige Meinung, die man nicht aufkommen lassen soll, widerspreche der Tatsache, daß den Christen Verheißung übrig gelassen ist, in die Gottesruhe einzugehen.

Die Mahnung, jene Meinung zu bekämpfen, wird V. 2 dadurch begründet, daß wir Christen wirklich frohe Botschaft erhalten haben. *Καί* legt auf *ἐσμεν εὐηγγελισμένοι* einen starken Ton. Bei der frohen Botschaft, die die Christen erhalten haben, kann aber an nichts anderes gedacht sein, als an das Evangelium der Heilstatsachen, welches die Errettung vom Verderben und ihre einstmalige Vollendung verkündigte. In diesem Evangelium erfüllten sich die an Israel ergangenen Ver-

heißungen. Deshalb sagt der Verfasser, daß die Christen gerade ebenso wie die Israeliten Evangelium erhalten hätten. Die Begründung, die V. 2 enthält, erstreckt sich weiter auf den mit *ἀλλά* eingeleiteten Satz. Deshalb gilt es, sich vor dem Wahn zu hüten, als seien die Christen von der Heilsvollendung ausgeschlossen, weil die Verheißung von dieser auch ihnen zuteil geworden ist und weil die Israeliten, die dieselbe Verheißung, wenn auch nicht in gleicher Form, vernahmen, wegen ihres Unglaubens keinen Nutzen davon hatten. Das Wort der Kunde nämlich, in dem die frohe Botschaft an die Zeitgenossen Moses herantrat, nützte diesen nicht, weil es sich nicht durch Glauben mit den Hörern vermischte. Die Botschaft, daß Gott das Volk durch Mose zum Ziel führen werde, wurde kein innerer Besitz der Hörer, was durch Glauben geschehen wäre.

V. 3 wird der ursprüngliche Text gelautet haben *εἰσερχόμεθα οὖν* (nicht *γάρ*). Der Verfasser folgert daraus, daß an die Christen das Evangelium ergangen ist, und daraus, daß den Israeliten das Evangelium wegen ihres Unglaubens nichts nützte, daß wir Christen als die Gruppe der gläubig Gewordenen in die Heilsvollendung eingehen. Diese Behauptung aber entspreche dem Gotteswort Ps. 95, 11, wonach die Israeliten von der Gottesruhe ausgeschlossen wurden, obgleich die Werke, nämlich die Schöpfungswerke, seit der Gründung der Welt, d. h. seit dem Abschluß der Weltschöpfung, geschehen oder vollständig vollbracht waren. Die letzte Aussage wird dann nach Gen. 2, 2 dadurch begründet, daß Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken ruhte, und diesem Wort wird nochmals der Gottesspruch Ps. 95, 11 gegenübergestellt. Es handelt sich in 3b bis 5 um zwei Tatsachen: 1. um die Tatsache, daß Gott mit Abschluß der Weltschöpfung in eine Ruhe eingegangen ist, von der vorausgesetzt wird, daß die Menschen die Bestimmung haben, an derselben teilzunehmen (vgl. V. 9), und 2. um die Tatsache, daß die ungläubigen Israeliten von der Gottesruhe ausgeschlossen wurden. Aus beidem zusammen ergibt sich das Recht der Behauptung von 3a: gibt es eine Gottesruhe für die Menschen und sind die zunächst zu ihrer Erlangung bestimmten Israeliten von ihr ausgeschlossen, so entspricht das der Wahrheit, daß die Christen als die Gläubigen in die Gottesruhe eingehen, aber eben nur als die Gläubigen. Diese Erwägung bestimmt den Verfasser nochmals, in V. 7 auf das die Christen angehende Mahnwort Ps. 95, 7f. hinzuweisen. Bevor er aber das tut, schafft er seinem Hinweis eine Grundlage, indem er, zurückblickend auf 3b bis 5, feststellt, daß der Eingang in die Gottesruhe für Menschen übrig ist und

daß die, welche zuerst Evangelium erhielten, wegen Ungehorsams nicht in sie eingingen. Weil es sich so verhält, mit anderen Worten, weil der Eingang in die Gottesruhe erfolgen muß und weil es für den Eingang des Gehorsams bedarf, setzt Gott wiederum einen Tag fest, indem er in der Person Davids nach so langer Zeit „heute" spricht, nämlich so, wie oben 3, 7f. und 15 gesagt wurde: heute, wenn ihr seine Stimme höret, verstocket eure Herzen nicht, sondern, dürfen wir ergänzen, glaubet. Aber ein Einwand dagegen schien denkbar, daß die Psalmstelle den Eingang der gläubigen Christen in die Gottesruhe sicherstelle. Die Gottesruhe wurde ja den Israeliten zuteil, die Josua zur Ruhe brachte, und so schien die Behauptung, daß diese Ruhe noch für andere Menschen bestimmt sei, der Berechtigung zu entbehren. Im Hinblick auf diesen Einwand weist der Verfasser V. 8 darauf hin, daß bei seiner Berechtigung Gott nicht von einem andern darauffolgenden Tage reden würde, an dem es gelte, sein Herz nicht zu verstocken. Wohl hat Josua das Volk zur Ruhe gebracht, indem er es in sein Erbteil führte, aber durch das damit erreichte Ziel war noch nicht, wie man meinen mochte, das Endziel, dem Israel nachstrebte, sichergestellt.

Nach Abweisung dieses Einwandes resümiert der Verfasser seine Ausführungen in V. 9 dahin, daß dem Gottesvolk eine Sabbatfeier vorbehalten wird. Das, was im Psalmenwort als Ruhe bezeichnet wird, nennt er jetzt Sabbatfeier, indem er dabei einer durch die Rabbinen reichlich bezeugten Vorstellung folgt, nach der die endliche Vollendung in einer Sabbatfeier besteht. Damit kehrt der Verfasser zu der Behauptung von V. 1 (vgl. 3b und 4) zurück. Er denkt beim Gottesvolk nicht an eine national bestimmte Gemeinschaft, sondern an die aus geborenen Juden und Heiden zusammengesetzte Gemeinde der neutestamentlichen Zeit (vgl. 2, 17; Gal. 6, 16). Den Ausdruck „Sabbatfeier" als Bezeichnung des Vollendungsstandes rechtfertigt er damit, daß ebenso, wie Gott nach Abschluß der Schöpfungswerke ruhte, auch der Mensch nach Abschluß seiner jenem Ziel zugewandten Mühewaltung in die Ruhe einging. Statt von einem Vorgang der Zukunft zu reden, sagt er, daß der Mensch in die Sabbatruhe einging und ruhte. So tut er, indem er die Aussage über die Menschen nach dem der Vergangenheit angehörigen Tun Gottes gestaltet.

Der Verfasser hat in dem Abschnitt 4, 1—10 den Nachweis geliefert, daß es keineswegs so steht, wie die Gruppe römischer Christen behauptete, die sein ganzes Schreiben im Auge hat. Das Bedenken, als biete das Christentum keine Gewähr für die

endliche Vollendung, ist nichtig. Es fällt auf, daß er den Nachweis dessen nicht durch Worte Jesu oder durch das Bekenntnis der christlichen Gemeinde („Christus wird richten Lebendige und Tote"), sondern durch Betrachtung des 95. Psalmes führt. Dazu sieht er sich durch die Position jener Christen veranlaßt, welchen die christliche Wahrheit eben fraglich war, während ihnen die Gültigkeit der heiligen Schrift Israels außer Frage stand. Er will sie durch Argumente überführen, deren Recht sie nach ihren eigenen Prämissen nicht bestreiten konnten. Steht es nun aber fest, daß der Christ einem Hoffnungsziel endlicher Vollendung entgegengeht, dann bedarf es dessen, daß er alle Kräfte anwendet, um das Ziel nicht zu verfehlen. So V. 11.

4, 1 *Καταλειπομένης ἐπαγγελίας* ist Gen. abs.: während Verheißung übrig gelassen ist. Da die Angabe den Gegensatz zu der bekämpften Meinung bildet, übersetzt man am besten *obschon Verheißung, in seine Ruhe einzugehen, übrig gelassen ist.* | *δοκῇ* darf nach dem oben Ausgeführten nicht von einem Scheine verstanden werden, sei es daß man erklärt, es dürfe nicht einmal den Schein gewinnen, sei es daß man meint, der Verfasser schreibe videtur, weil die menschliche Wahrnehmung dessen, ob jemand dahinten geblieben sei, nicht über ein bloßes videtur hinausreiche. Auch die Annahme ist abzuweisen, *δοκῇ* diene bloß zur Milderung der Aussage, denn in diesem Fall wäre nicht das Perfektum, sondern das Präsens von *ὑστερεῖν* zu erwarten. Schließlich ist auch die Erklärung verfehlt, *δοκῇ* sei ein Terminus der Gerichtssprache *als überführt befunden werden*, denn so muß man dem Verbum *ὑστερεῖν* die unmögliche Bedeutung von „abfallen" aufbürden | *ὑστερηκέναι* zu spät gekommen sein, etwas versäumt haben. Das Objekt, nämlich das Eingehen in die Ruhe Gottes, ist als selbstverständlich fortgelassen. 2 ist nicht zu übersetzen: *denn auch wir haben frohe Botschaft erhalten. Εὐαγγελίζομαι*: mir wird frohe Botschaft zuteil, vergl. Mt. 11, 5; Lk. 7, 22. Daß Israel Evangelium erhalten, hätte Paulus nicht sagen können. | *καθάπερ* findet sich bei Paulus häufig. Zur Verbindung mit nachfolgendem *καί* vgl. Röm. 4, 6; 2. Kor. 1, 14; 1. Th. 3, 6. 12; 4, 5. | *συνκεκερασμένος* ist mit ℵ Pesch. und Vulg. zu lesen. Daneben treten ℵ B C D² für den Akkusativ *συνκεκερασμένους* ein. Die Lesart kann, weil sinnlos, nicht echt sein. Es wäre nämlich gesagt, daß die Israeliten sich nicht mit den Hörern durch Glauben vermengten. Nun aber gab es außer ihnen selbst keine gläubigen Hörer, denn Josua und Kaleb können natürlich nicht in Betracht kommen. Die Meinung von A. Schlatter, daß bei den Hörern an die Patriarchen und Mose gedacht sei, wird der Bezeichnung *τοῖς ἀκούσασιν* nicht gerecht; denn wären die Patriarchen und Mose als solche gemeint, die die Verheißung annahmen, so würde dafür die Wahl des Verbums *ἀκούειν*, das über die Stellungnahme der Hörer nichts aussagt, wenig passend gewesen sein. Ist der Nominativ echt, so darf man natürlich nicht übersetzen: das Wort vermischte sich mit dem Glauben den Hörern zu gute, denn die Vermischung des Wortes mit dem Glauben ergibt keinen Sinn. Noesselt konjiziert *τοῖς ἀκούσμασιν,* und Westcott und Hort (Appendix S. 130) halten für möglich, daß nach Vulg. (ex his quae audierunt), 71 und Theodor v. Mopsuestia ebenso wie 2, 1 *τοῖς ἀκουσθεῖσιν* zu lesen ist. Der Gedanke wäre in den beiden zuletzt genannten Fällen derselbe, wie wenn man *συνκεκερασμένος* . . . *τοῖς*

ἀκούσασιν liest. 3 fragt es sich, ob man nach *εἰσερχόμεθα* mit BD² vg syr hier *γάρ* oder mit ℵ A C M² me *οὖν* zu lesen hat. Die meisten Ausleger entscheiden sich für *γάρ* und nehmen an, daß das über die Wüstengeneration Gesagte aus dem begründet werde, was den Christen unmittelbare Gewißheit ist; allein jenes Gesagte bedurfte als Faktum der Geschichte keiner Begründung und erlaubte als solches Faktum keine Begründung durch eine spezifisch christliche Erfahrung. Auf der anderen Seite sieht die Lesart *οὖν* nicht nach erleichternder Korrektur aus, denn bei flüchtiger Betrachtung konnte es scheinen, daß V. 2 keineswegs eine geeignete Grundlage für die Behauptung von V. 3 abgab. Da nun *γάρ* tatsächlich völlig unbrauchbar ist, glauben wir uns für die Lesart *οὖν* entscheiden zu sollen. | *καίτοι* Act. 14, 17 oder *καίτοιγε* Joh. 4, 2 bedeutet „und doch", „obgleich" | *τῶν ἔργων*. Die Werke, die mit der Weltschöpfug zur Ausführung gelangten | *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* bezieht sich nicht auf den Anfang, sondern auf den Abschluß der Weltschöpfung, vergl. 9, 26; Lk. 11, 50; Apok. 13, 8; 17, 8. 4 *εἴρηκεν* hat zum Subjekt Gott als den in der Schrift Redenden. Der Ort im A. T. erschien gleichgültig. Auch Philo leitet ebenso wie unser Verfasser (vergl. 2, 6) die alttestamentlichen Zitate häufig mit *που* ein, z. B. *De congr. er. gr.* § 31, (1, 544 M.): *Εἶπε γάρ που· „ἐπὶ μαχαίρᾳ σου ζήσεις"* *κτλ.* | *κατέπαυσεν*. Das Verbum findet sich in intrasitiver Bedeutung in der klassischen Gräzität nicht selten und ebenso bei den LXX, z. B. 1. Makk. 9, 73. V. 8 wird das Verbum in transitivem Sinne gebraucht. 5 *ἐν τούτῳ* sc. *τόπῳ*. 6 *ἀπολείπειν* *zurücklassen*, bedeutet im Passiv *übrig gelassen werden*, *aufbehalten werden*, ebenso V. 9 und 10, 26 | *δι' ἀπείθειαν*. Der Ungehorsam tritt an Stelle des V. 3 genannten Glaubens. Die nahe Verwandtschaft beider Begriffe wurde auch 3, 19 vorausgesetzt, vergl. Röm. 11, 20ff.; 30ff. Daß der Verfasser jetzt vom Ungehorsam redet, ist dadurch veranlaßt, daß er die Leser vor der Verstockung als einem Akt des Ungehorsams warnen will, V. 7. 7. *σήμερον* ist nicht Apposition zu *ἡμέραν*, sondern Beginn des Zitates, das einige Worte weiter aufgenommen und fortgeführt wird | *ἐν Δαυείδ* ist nicht nach Analogie von Röm. 11, 2 *ἐν Ἠλίᾳ* (in dem von Elia handelnden Abschnitt) zu verstehen, sondern David ist als die Person vorgestellt, in der Gott redete, vergl. 1, 1 | *μετὰ τοσοῦτον χρόνον* bezieht sich auf die Zeit zwischen Mose und David | *προείρηται* bezieht sich nicht darauf, daß das folgende Zitat der in V. 3 und 5 herangezogenen Stelle vorangeht (Hofmann), sondern blickt auf die im vorhergehenden Abschnitt vorliegende Heranziehung des Zitates (3, 7. 15) zurück. 8 *αὐτούς*. Gemeint sind die, an die früher die Verheißung erging. 9 *ἄρα* steht bei Klassikern nie an erster Stelle, wohl aber Lk. 11, 48; Röm. 10, 17 | *σαββατισμός* kommt her von *σαββατίζειν* = שָׁבַת d. h. *Sabbat halten* oder *feiern*. Das Substantiv findet sich außer bei den LXX nur noch *Plutarch*, *De superstit.* 3, 11, p. 166 A. Die Rabbinen betrachten den Zustand der endlichen Vollendung als eine höhere Sabbatfeier, z. B. Mischna, Thamid 33, 2: *Sabbatho canunt Levitae psalmum: canticum diei sabbathi* (Ps. 92), *canticum in tempus futurum, in diem, qui totus est sabbathum, requies vitae aeternae*; ebenso *Raschi in Ps. 92, 1: Canticum diei sabbathi, quia canunt eum in sabbathis, maxime in saeculo futuro, quod totum est sabbathum.* | *λαὸς τοῦ θεοῦ* ist das Gottesvolk des neuen Aeon. Da nun aber nach der Vorstellung des Verfassers das Schriftwort mit seiner Mahnung, heute seinen Sinn nicht zu verstocken, seit der Zeit Davids existiert, ist von dem Gottesvolk, an das sich das Schriftwort richtet, natürlich auch die Gemeinde der vorchristlichen Zeit nicht auszuschließen. Aber hierauf reflektiert der Verfasser nicht. Er will nur feststellen, daß für die christliche Gemeinde eine Sabbatfeier vorbehalten ist.

Daß diese Gemeinde das Gottesvolk auf seiner höchsten Stufe ist, setzt er als selbstverständlich voraus. Nur unter dieser Voraussetzung hat die Argumentation des ganzen Abschnitts Beweiskraft. 10 *κατάπαυσις αὐτοῦ* ist die Ruhe Gottes | *ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ* bezieht sich weder auf die Mühen und Beschwerden des irdischen Lebens, noch auf die Berufswerke der Christen, noch auf die Werke der Heiligung, noch auf die Gesetzeswerke, sondern kontextgemäß auf diejenigen Werke, welche die Bedingung für das Eingehen in die Gottesruhe bilden, d. h. auf die mannigfaltige Mühewaltung, deren es bedarf, damit der Christ sein Ziel erreiche. Dazu paßt auch die Aufforderung der folgenden Worte, daß man eifrig sei, in jene Ruhe einzugehen.

4, 11—13. Man soll dem allgegenwärtigen Gott nicht ungehorsam sein.

Die Mahnung des 11. Verses schließt sich mit *οὖν* an das Vorhergehende an. Im Vorhergehenden kommt aber nicht nur der letzte Vers, sondern auch der ganze Abschnitt V. 1—10 in Betracht. Weil die christlichen Leser, mit denen der Verfasser sich zusammenschließt, keinen Grund haben, daran zu zweifeln, daß Gott sie zum Stande der Vollendung führen will, sollen sie seinem in 3, 7—19 dargelegten Willen nachkommen und eifrig darnach streben, in jene den Vätern und dann ihnen verheißene Gottesruhe einzugehen. Dieses Streben aber soll sie erfüllen, damit nicht jemand in dasselbige Beispiel des Ungehorsams falle. Auch hier wird als Ziel der Mahnung hingestellt, daß das Übel nicht bei „jemand" eintrete (vgl. 3, 12. 13; 4, 1). Das Übel aber besteht darin, daß die römischen Christen in das Beispiel des Ungehorsams fallen. Die tonlose Stelle, die *πέσῃ* einnimmt, macht es sehr unwahrscheinlich, daß dabei an ein Umkommen gedacht wäre. In das Beispiel des Ungehorsams sollen die Leser nicht fallen. Es wäre ein wenig befriedigendes Bild für einen fern liegenden Gedanken, wenn der Verfasser vermeiden wollte, daß die Leser ihrerseits für die folgende Generation ein Beispiel des Ungehorsams würden. In Wirklichkeit will er ausschließen, daß sie in den ihnen als Beispiel vor Augen gehaltenen Ungehorsam geraten. Dazu fühlten sie sich angetrieben, und nur ernste Willensanstrengung konnte sie davor bewahren. Um aber diese Willensanstrengung bei ihnen herbeizuführen, wendet sich der Verfasser in V. 12 an ihr Gewissen, indem er sie auf die bis in ihr tiefstes Innere eindringende Kraft der göttlichen Willensäußerung hinweist. Wenn er von dem Worte Gottes aussagt, daß es ein lebendiges sei, so denkt er dabei natürlich nicht an den *λόγος* im Sinne von Joh. 1, 1 oder im Sinne Philos, sondern an das Wort, mit dem Gott sich an den

Menschen wendet. Die spezielle Beziehung auf das durch David geredete und vom Verfasser zur Geltung gebrachte Wort legt sich nach dem Zusammenhang von selbst nahe. Von dem göttlichen Wort sagt er, daß es innerlich mit Lebenskraft erfüllt sei. Als solches aber erweise es sich nach außen wirksam. Was es um diese Wirksamkeit ist, verdeutlichen die Worte, daß es schneidender als ein doppelmündiges, d. h. auf beiden Seiten geschärftes Schwert sei. Infolge seines schneidenden Charakters dringt das Wort hindurch bis dahin, daß es scheide — *μερισμός* ist nicht der Ort der Scheidung, sondern die Tätigkeit des Scheidens — Seele und Geist, Fugen und Mark. Um diese Aussage recht zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Fugen den Raum ausmachen, an dem sich zwei Gegenstände, und zwar nach dem folgenden Bilde die Knochen berühren, und daß das Mark der Stoff ist, der von den Knochen umschlossen wird. Die Meinung kann hiernach nicht sein, daß das Wort Seele und Geist von Fugen und Mark scheidet, denn es gibt keinen Ort, an dem sich beide Paare berühren. Aber auch an den Ort kann nicht gedacht sein, an dem die Seele mit dem Geist, und die Fugen mit dem Mark verbunden sind, denn wenigstens die beiden letzten Stücke sind nirgends miteinander verbunden. Schließlich ist es auch nicht möglich, daß die Scheidung sich in jedem der vier Stücke vollziehen soll, denn das Wort Gottes kann in Fugen und Mark keine Scheidung hervorbringen. Es bleibt nur die Annahme übrig, daß Fugen und Mark bildlich von dem Innersten, Unerreichbarsten des Seelen- und Geisteslebens gemeint sind. So tief dringt das Wort ein, daß es selbst hier eine Scheidung vollzieht. Die Genetive *ψυχῆς καὶ πνεύματος* sind nicht von *ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν* abhängig gedacht, sondern das zweite Paar sagt appositionell aus, daß Seele und Geist nach ihrem Innersten in Betracht kommen. Zu dieser Erklärung paßt auch der Umstand, daß die beiden ersten Worte durch ein bloßes *καί* und die beiden letzten durch *τε καί* verbunden sind. Die Seele oder das Prinzip des individuellen Lebens und der Geist oder das Prinzip des Lebens, sofern es von Gott stammt, erfahren in ihrem Innersten eine Scheidung. Diese bidliche Aussage kommt weiter zum bildlosen Ausdruck: das Wort ist fähig, ein Urteil zu fällen über die Gedanken, sofern sie im Begehren (*θυμός*) und in der Vernunft (*νοῦς*) wurzeln. Dieser Appell an das Gewissen der Leser wird im 13. Verse durch eine negative Wendung nachdrücklich geltend gemacht. Keine Kreatur ist vor ihm, d. h. natürlich nicht vor dem Wort, sondern vor Gott unsichtbar, vielmehr ist alles nackt und entblößt vor den Augen dessen,

mit dem wir es zu tun haben. Der Verfasser macht damit eine zur jüdischen, bzw. christlichen Gotteslehre gehörige, jedermann bekannte Wahrheit geltend. Dieser Gott ist es, dem wir Rede zu stehen haben, d. h. dem wir verantwortlich sind.

4, 11 *Ἵνα ἐν τῷ ὑποδ. πέσῃ* ist durch die häufige Prägnanz zu erklären, welche das Verbum der Bewegung mit der Präposition der Ruhe verbindet. 12 *ζῶν* vergl. Joh. 6, 63 *τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν* vergl. V. 68 | *τομώτερος ὑπέρ.* Der Komparativ mit *ὑπέρ* findet sich auch Lk. 16, 8. Der Verfasser gebraucht 1, 4 die Präposition *παρά* | *μάχαιρα δίστομος* vergl. Apok. 1, 16; 2, 12 und zum ganzen Bilde Pseudophokylides V. 118: *ὅπλον τοι λόγος ἀνδρὶ τομώτερόν ἐστι σιδήρου* | Zur bildlichen Verwendung des Markes vergl. Euripides Hipp. 255: *ἄκρος μυελὸς ψυχῆς* | *ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν* vergl. Clemens Rom. 21, 9: *ἐρευνητὴς γάρ εστιν (ο θεός) ἐννοιῶν καὶ ἐνθυμήσεων* 13 *ἀφανής κτλ.* Daß Gott unsichtbar ist und doch alles sieht, ist eine in der jüdischen und altchristlichen Literatur immer wieder bezeugte Aussage der Gotteslehre. Näheres darüber A. SEEBERG *Didache des Judentums und der Urchristenheit* S. 27 | *τραχηλίζειν* bedeutet zunächst *den Hals der Opfertiere zurückbiegen*, um ihn für den Schlag zu entblößen, und weiter überhaupt *entblößen, öffnen, sehen lassen.*

4, 14—5, 10. Christus, der mitleidige und von Gott berufene Hohepriester.

Der Partizipialsatz am Anfang des 14. Verses scheint mit *οὖν* auf vorhergehende Ausführungen des Briefes zurückzublicken. Nun ist freilich 2, 17 und 3, 1 von Christus als dem Hohenpriester die Rede gewesen, aber keineswegs in ausführlicher Darlegung. Die bloß gelegentliche Erwähnung, die an den weit zurückliegenden Stellen vorliegt, bildet unter keinen Umständen eine passende Grundlage für das *οὖν* des 14. Verses. Diese Partikel muß also trotz ihrer Stelle als zum Hauptsatz gehörig gedacht sein. Der Verfasser blickt mit der Mahnung *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας* auf den ganzen paränetischen Abschnitt 3, 7 bis 4, 13 zurück. Hier wurde die Forderung ausgesprochen, die Leser möchten bei der christlichen Botschaft in willigem Gehorsam gläubig verharren. Der Inhalt der Botschaft blieb dabei unberücksichtigt. Nur 4, 1—10 forderte der Verfasser, veranlaßt durch den 95. Psalm, an der Heilsvollendung im Glauben festzuhalten. Den ganzen Umfang des Glaubensobjektes bestimmt er aber erst jetzt, indem er die Leser dazu ermahnt, sich an das Bekenntnis zu halten. Da das, woran man sich hält, nicht das eigene Tun, sondern nur eine objektive Größe sein kann, so kann der Verfasser mit *ὁμολογία* nicht das Bekennen, sondern nur das objektive Gemeindebekenntnis meinen (vgl. 3, 1). Das Anliegen, daß die Leser lebendige Christen bleiben möchten, wird durch die Mahnung

ausgedrückt, daß sie sich an das Bekenntnis halten. Zu diesem Verständnis der Mahnung paßt nun der vorangestellte Partizipialsatz trefflich, denn er deutet unverkennbar den Inhalt des Bekenntnisses an. Die im Mittelpunkt des letzteren stehende Aussage von dem durch den Tod hindurch zu Gott erhöhten Christus wird an unserer Stelle ebenso wie 3, 1 durch den Hinweis auf den erhabenen Hohenpriester ausgedrückt. Aber auch die Angabe, daß er durch die Himmel hindurchgegangen, berücksichtigt die Worte des Bekenntnisses: *Er setzte sich zur Rechten Gottes im Himmel* (1, 3; 8, 1; vgl. Eph. 1, 20; 4, 9f.; 1. Petr. 3, 22). Die an unserer Stelle vorliegende Umschreibung der Worte „im Himmel" läßt erkennen, daß dem Verfasser die mit dem Bekenntnis verbundene urchristliche Vorstellung von dem Aufstieg Christi durch die Himmel wohl vertraut war. (Näheres hierüber bei A. SEEBERG, *Christi Person und Werk*, S. 49ff.) Schließlich gehörte auch der Name Jesus in Verbindung mit der Bestimmung „Sohn Gottes" zum Bekenntnis (Act. 9, 20; 1. Th. 1, 10; 1. Joh. 1, 7; 4, 15; 5, 5. (Vgl. A. Seeberg, *Katechismus der Urchristenheit*, S. 58ff.) Weil die Leser den haben, der den Inhalt des Gemeindebekenntnisses bildet, sollen sie alles Schwanken überwinden und sich an dieses Bekenntnis halten.

Wenn nun der Verfasser im 15. Verse seine Mahnung damit begründet, daß es unserm Hohenpriester nicht an Mitleid mangelt, sondern daß er versucht worden, so läßt die nicht nur positive sondern auch negative Angabe deutlich erkennen, daß er eine irrige Behauptung im Kreise seiner Leser zurückweist. Die Leser müssen etwa folgendermaßen argumentiert haben: Israel hat doch einen Hohenpriester, der als Mensch ein Verständnis für die Sünden von Menschen besitzt. Ob der einer anderen Sphäre angehörige Christus auch ein Herz für menschliche Schwachheit besitzt, kann man nicht wissen. In denselben Kreisen, in denen man an der Niedrigkeit Christi und insbesondere an seinem Tode Anstoß nahm (Kap. 2), beanstandete man auch, daß er als der Erhöhte den Menschen zu ferne stehe. Demgegenüber betont nun der Verfasser, daß der neutestamentliche Hohepriester keineswegs, wie die Leser meinten — man beachte die Wahl der subjektiven Negation μή — außerstande ist, mitzuleiden mit den verschiedenen Erscheinungsformen unserer sittlichen Schwachheit, daß er vielmehr versucht ist in allen Stücken gemäß einer Ähnlichkeit ohne Sünde. Dieser Tatbestand nämlich bildet die Gewähr dafür, daß er Mitleid mit denen hat, die den Kampf mit der Sünde führen. So unmißverständlich diese positive Aussage des Verses im ganzen ist, so schwierig ist die spezielle Deutung

von καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. Bei der Ähnlichkeit kann nämlich entweder an die Ähnlichkeit gedacht werden, die zwischen den Versuchungen Christi und den unsrigen besteht, oder an die Ähnlichkeit, die zwischen ihm und uns besteht. Für die erste Deutung tritt schon die *altlateinische Übersetzung* ein, während die zweite durch die *Vulgata, Primasius* und *Chrysostomus* vertreten wird. Im ersten Falle würde die Ähnlichkeit der Versuchung Christi mit der unsrigen durch die Worte χωρὶς ἁμαρτίας, wie man diese auch deuten mag, eine Einschränkung erfahren. Dann aber hätte eine entsprechende Partikel vor jenen Worten unmöglich fehlen können. Dazu kommt, daß jede Einschränkung der Gleichheit zwischen Christi Versuchung und der unsrigen nach dem Zweck des Satzes unpassend oder mindestens unveranlaßt wäre. Die Meinung also ist, daß Christus versucht wurde gemäß einer zwischen ihm und uns bestehenden Ähnlichkeit. Diese Ähnlichkeit wird nicht als solche hingestellt, die ihre Schranke an der Sündlosigkeit Christi hat, sondern sie wird mit starker Betonung dahin bestimmt, daß sie ohne Sünde besteht. Inwiefern involviert nun die in allen Stücken über den Sündlosen ergangene Versuchung den äußersten Gegensatz zum Mangel mitleidiger Gesinnung gegenüber den Sündern? Insofern, als der, welcher trotz aller Versuchungen, die an ihn herangetreten, als Sündloser dasteht, einen schwereren Kampf wider die Sünde geführt haben muß als der, der nach vielen Niederlagen unter der Macht der Sünde steht. Jener weiß aus reichster Erfahrung, wie schwer es ist, der Sünde Herr zu werden. Dieser hat mit der Sünde überhaupt nicht oder nur selten gerungen. Nur bei diesem Verständnis der Worte „ohne Sünde" bildet der Satz, dem er angehört, restlos den stärksten Gegensatz zu der Behauptung, Christus könne nicht Mitleid mit unseren Schwachheiten haben.

Weil die Meinung unberechtigt ist, es fehle dem himmlischen Christus an Mitleid, sollen die Leser am Bekenntnis festhalten (V. 14) und dem entsprechend mit Freimütigkeit betend vor den Gnadenthron hintreten (V. 16). Bei diesem Wort ist weder ausschließlich an den Thron Gottes, noch an den Thron Christi, sondern an den Thron des in Christus bestimmten Gottes der Gnade gedacht. Ihm sollen die Leser nahen, um nicht leer auszugehen, sondern Barmherzigkeit zu empfangen und Gnade zu finden zu rechtzeitiger Hilfe. Die Barmherzigkeit gilt dem Elenden und die Gnade dem Schuldigen. Der Elende bedarf eines Empfanges und der Schuldige dessen, daß er die Gesinnung der Gnade findet. Er findet sie aber zu rechtzeitiger

Hilfe. Dabei kann entweder an eine Hilfe gedacht sein, da es noch nicht zu spät ist, von ihr Gebrauch zu machen, oder an eine Hilfe, die jedesmal dann, wenn man ihrer bedarf, eintritt. Da im vorliegenden Falle, wie der Zusammenhang mit V. 15 zeigt, nicht die Versuchung zum Abfall, sondern die Versuchung zur Sünde überhaupt gemeint ist, so kann nur die zweite Möglichkeit in Betracht kommen. Der zum Vater Jesu Christi hingetretene Sünder findet bei ihm gnädige Gesinnung, bzw. Aufnahme in seine Gemeinschaft. Die Folge davon ist, daß ihm in seinem Kampf wider die Sünde zu der Zeit, da er angesichts seiner Schwachheit der Hilfe bedarf, Kräfte aus Gott zuströmen, die ihn instand setzen, die Versuchung zur Sünde siegreich zu überwinden. Die christliche Sittlichkeit wird an unserer Stelle genau ebenso wie 2, 17f. auf die durch Christus vermittelte Gemeinschaft des Menschen mit Gott zurückgeführt.

5, 1—10 bildet ein zusammenhängendes Gedankengefüge, das als Ganzes zur Begründung der Mahnung von 4, 16 dient. Dem entsprechend, daß diese Mahnung mit *οὖν* (4, 16) auf die mitleidige Gesinnung Christi gegründet wurde (4, 15), geht der Verfasser in dem nun folgenden, die Mahnung begründenden Abschnitt (5, 1—10) auf die milde Gesinnung Christi und ihr Zustandekommen näher ein. Was er in V. 1 von jedem Hohenpriester aussagt, bezieht sich zunächst auf die gesetzlichen Hohenpriester, aber angesichts des Zusammenhanges mit dem vorhergehenden Verse so, daß es irgendwie auf Christus anwendbar sein muß (darüber unten). Von jedem aus der Zahl der Menschen genommenen gesetzlichen Hohenpriester wird ausgesagt, daß er bezüglich des Verhältnisses der Menschen zu Gott eingesetzt werde, damit er Lebloses und Lebendiges für Sünden, d. h. zur Sühnung von Sünden darbringe. Da dem Verfasser bei all seinen Ausführungen über das gesetzliche Hohepriestertum der große Versöhnungstag vorschwebt, denkt er bei der Darbringung des Leblosen nicht etwa an das Mehlopfer, sondern an das Anzünden des Räucherwerkes (Lev. 16). Der Ton im Zwecksatz liegt nun aber nicht auf der Angabe, daß der Hohepriester darbringt, sondern auf der sich anschließenden Angabe dessen, was es um ihn als Darbringenden ist. Als aus Menschen genommen wird er eingesetzt, damit er als ein solcher darbringe, der imstande ist, milde gesinnt zu sein gegenüber den Unwissenden und Irrenden. *Μετριοπαθεῖν* ist das maßvolle Empfinden, das die Mitte von Gleichgültigkeit und übermäßigem Affekt bildet. Diese ruhige Stimmung eignet dem gesetzlichen Hohenpriester inbezug auf die, die Schwachheitssünden begehen und vom vorgeschrie-

benen Wege abweichen. Nur ein Hoherpriester, der sich in die Schwäche der sündigen Menschennatur zu versetzen vermag und demgemäß nicht über jede Sünde in heftigem Zorn entbrennt, ist geeignet, seines Amtes zu walten. Nur deshalb, weil gegenüber den Sündern, sofern sie in Schwachheit sündigen, Mitgefühl am Platze ist, nennt der Verfasser die *ἀγνοοῦντες* und *πλανώμενοι*, nicht aber tut er es, weil der Hohepriester nur für Verfehlungssünden ein Opfer darbringen durfte; denn ein Tun, das in Berücksichtigung gesetzlicher Bestimmungen erfolgte, hätte nicht als Zeugnis milder Gesinnung in Betracht kommen können. Die milde Gesinnung wohnt den aus Menschen genommenen Hohenpriestern inne, weil sie selbst mit Schwachheit behaftet und gesetzlich verpflichtet sind, nicht nur für die Sünden des Volkes, sondern auch für ihre eigenen Sünden darzubringen. Nicht selbständig, sondern noch von *ἐπεί* abhängig ist der Satz *καὶ δἰ αὐτὴν ὀφείλει* gemeint. Was die Hohenpriester von ihrer Sündhaftigkeit überführt und milde macht, ist ebenso ihre Natur wie ihre Berufstätigkeit.

Neben die erste Bestimmung des Hohepriestertums tritt in V. 4 eine zweite; denn daß hier ein neuer Abschnitt beginnen sollte, ist schon durch das verbindende *καί* ausgeschlossen. War bisher gesagt, daß jeder Hohepriester eine mitleidige Gesinnung haben muß, so wird nun gesagt, daß Gott das hohepriesterliche Amt mitteilt. Auch hierbei wird dem Verfasser eine verkehrte Behauptung im Kreise seiner Leser vorschweben. Man wird in Rom gesagt haben: Wozu noch ein himmlischer Fürsprecher bei Gott, da doch Israel ein von Gott selbst gestiftetes Amt hat, durch das die menschliche Sünde gut gemacht wird? An das Sichere des offenbarten Gotteswillens und nicht an das Unsichere soll man sich halten. Demgegenüber macht nun der Verfasser geltend, daß nicht jemand sich selbst die Ehre, nämlich die hohepriesterliche nimmt, sondern daß er es als ein von Gott Berufener tut. Dem eigenmächtigen Nehmen stellt er damit das Nehmen auf Grund göttlicher Berufung gegenüber. Wenn es nun heißt, daß dieses „jemand nicht“ tue, sondern von Gott berufen, so darf man das nicht dem gleichsetzen, daß niemand, d. h. kein Hoherpriester sich die Ehre selbst nehme, sondern usw., denn in jenem Falle wird gesagt, was jemand tut und was er nicht tut, und in diesem Falle wird gesagt, was jeder einzelne tut und was er nicht tut. In jenem Falle handelt es sich um den Eintritt in das Amt, durch welchen dieses erst zustande kommt, in diesem dagegen um den Eintritt in das bereits vorhandene Amt. Bei der irrigen Gleichsetzung von *οὔ τις* mit *οὐδείς*

werden auch die weiteren Worte *καθώσπερ καὶ Ἀαρών* ganz unverständlich; denn jeder einzelne Hohepriester wird keineswegs so wie auch Aaron berufen, sondern seine Berufung ist in der des Aaron beschlossen. Und wozu der ganze Vergleich? Die Antwort, der Verfasser wolle dadurch die seit Herodes durch weltliche Macht eingesetzten Hohenpriester nicht als solche gelten lassen, rechnet mit einem Gedanken, der in den Zusammenhang nicht paßt, und scheitert auch daran, daß der Verfasser nicht von einer Einsetzung, sondern von einer Berufung redet. In Wirklichkeit will er nur sagen, daß nicht jemand die noch nicht vorhandene hohepriesterliche Ehre nehme, ohne von Gott berufen zu sein. Der Anschluß der Worte *καθώσπερ καὶ Ἀαρών* paßt freilich auch so nicht, denn die Berufung jemandes zum Träger eines neuen hohepriesterlichen Amtes hat nicht auch an der Berufung Aarons, sondern nur an dieser ihresgleichen. Tatsächlich fehlt *καί* D[2] syr vulg. Die Hinzufügung des Wortes lag sehr nahe, wenn man *οὔ τις* so verstand, wie es auch jetzt die meisten verstehen. Ist nun aber *καί* unecht, so liegt die Verbindung mit dem folgenden angesichts des dem *καθώσπερ* entsprechenden *οὕτως* unabweislich nahe. Mit *καθώσπερ Ἀαρών* beginnt also ein neuer Satz, der entweder nur bis *ὁ χριστός* reicht oder sich — und das dürfte noch wahrscheinlicher sein — weiter über V. 5 erstreckt. Von dem allgemeingültigen Satz, daß sich nicht jemand selbst die hohepriesterliche Ehre nimmt, sondern daß er es als ein von Gott Berufener tut, macht der Verfasser die Anwendung, auf die es ihm angesichts des Irrtums der Leser ankam. Gerade so wie Aaron habe auch Christus sich nicht selbst verherrlicht, Hoherpriester zu werden, sondern der habe ihn, nämlich Christus verherrlicht, das Amt zu erlangen, der so zu ihm gesprochen, wie in Psalm 2, 7 zu lesen ist. Die Meinung ist nicht, daß das Psalmwort eine Weissagung auf die Verherrlichung Christi sei, sondern daß es mit der Einsetzung Christi zum Hohenpriester in Einklang stehe. Dies ist aber insofern der Fall, als die Sohnschaft Christi, bzw. das was sie ausmacht, sein Geistesbesitz, mit Notwendigkeit die Überwindung des Todes oder den Eintritt in das himmlische Leben mit sich brachte, vgl. Röm. 1, 3; 2. Tim. 2, 8. Dem ersten Zitat tritt ein zweites zur Seite, in dem direkt von dem melchisedekischen Priester die Rede ist. Ps. 110, 4 wird der angeredet, der Hoherpriester nach der Stellung Melchisedeks ist. *Τάξις*, ursprünglich ein militärisches Wort, bezeichnet die Stellung, die jemand in der Schlacht angewiesen wird, und dann überhaupt die Stellung, die jemand einnimmt. Der Priester

nach der Stellung Melchisedeks ist der königliche Priester. So lassen denn alttestamentliche Stellen indirekt und direkt erkennen, daß das himmlische Amt Christi nicht weniger auf Gottes Willen zurückgeht, als das Amt des gesetzlichen Hohenpriesters.

In V. 7—10 zeichnet der Verfasser den Weg, den die göttliche Berufung Jesus führte, und zwar leitet er dabei zur Erkenntnis an, daß es ein Weg war, der für den neutestamentlichen Hohenpriester das nach V. 1—3 für jeden Hohenpriester erforderliche Merkmal der Milde gegenüber den Sündern mit sich brachte. Dabei wird deutlich, daß beim Zustandekommen dieses Merkmals ein Unterschied waltete, der sich dadurch bestimmte, daß das eine Mal ein sündiger Mensch und das andere Mal der sündlose Gottessohn Träger des Amtes wurde.

V. 7—10 enthält zwei Hauptsätze: *ὅς ... ἔμαθεν ... καί ... ἐγένετο ... αἴτιος*. In den ersten Hauptsatz sind zwei Partizipialsätze und in den zweiten Hauptsatz ist ein Partizipialsatz eingeschoben. Die Zeitbestimmung in V. 7 *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός* bezieht man am natürlichsten auf die Partizipialsätze und den Hauptsatz zugleich. Von den Fleischestagen aber redet der Verfasser im Hinblick auf die Schwachheit, die der menschlichen Natur Jesu in seinen Erdentagen anhaftete. Zur Zeit dieser Fleischestage habe Jesus Bitten und Flehen Gott dargebracht. *Πρὸς τὸν δυνάμενον* gehört naturgemäß zum Verbum *προσενέγκας* und nicht zu den vorhergehenden Substantiven. Um den flehentlichen Charakter der Bitte Jesu recht nachdrücklich zu kennzeichenen, nennt der Verfasser neben den *δεήσεις* die *ἱκετηρίαι* und schließlich das starke Geschrei und die Tränen. Den Inhalt des Gebetes deutet er an, indem er angibt, daß es an den Gott gerichtet wurde, der Jesus aus dem Tode zu retten vermochte. Die letzten Worte können sich darauf beziehen, daß eine Errettung aus dem bereits eingetretenen Tode oder nach Analogie von 2. Kor. 1, 10 darauf, daß eine Errettung von dem Eintritt des Todes stattfinden sollte. Die Entscheidung wird sich darnach richten müssen, welches Gebet der Verfasser im Sinne hat. Man hat an die Gebetsworte des Gekreuzigten gedacht: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ und „in deine Hände befehle ich meinen Geist“, aber diese Worte können nicht als Bitte um Errettung vom Tode bezeichnet werden. Der Verfasser denkt an das Gebet Jesu in Gethsemane. Dazu paßt die Nennung von starkem Geschrei und von Tränen an unserer Stelle, denn Jesu Gebet in Gethsemane wurde von den Jüngern auf die Entfernung

eines Steinwurfes gehört, und Lk. 22, 44 heißt es: *καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο.* Ist es aber das Gethsemanegebet, so meint der Verfasser natürlich die Bitte Jesu, vor dem Eintritt des Todes bewahrt zu werden. Der zweite Partizipialsatz sagt von einer Erhörung *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας.* Die Übersetzung „wegen seiner Frömmigkeit", die sachlich unanfechtbar wäre (vgl. Joh. 9, 31), würde das Pronomen *αὐτοῦ* nach *εὐλαβείας* fordern. Da nun *εὐλάβεια* auch die Furcht bedeuten kann (vgl. 12, 28), müssen wir übersetzen *und nachdem er erhört worden, so daß er frei wurde von Furcht.* So paßt die Angabe trefflich zu dem Bericht der Evangelien, Jesus sei nach dem Gebetskampf in Gethsemane gefaßt und ruhig vor seine Häscher hingetreten. Auf die beiden Partizipialsätze folgt die Angabe *καίπερ ὢν υἱός.* Es fragt sich, zu welchem Gliede des Hauptsatzes diese Worte einen Gegensatz bilden. Ein Gegensatz zu *ἔμαθεν* oder *τὴν ὑπακοήν* ist undenkbar, da der Begriff der Sohnschaft weder zum Lernen noch zum Gehorsam in Gegensatz steht. *Καίπερ* ist vielmehr an *ἔπαθεν* orientiert. Obgleich er Sohn war, sind es doch Leiden gewesen, von denen er den Gehorsam lernte. Es fragt sich nun aber, an welches Leiden der Verfasser denkt. Das Leiden von Gethsemane kann es nicht sein, denn so ergäbe sich der Gedanke, daß Jesus indem er betete und erhört wurde, von den gleichzeitigen Leiden den Gehorsam lernte, ein Gedanke, der sich schon dadurch als unbrauchbar erweist, daß das Erhörtwerden Jesu nicht mit Leiden verbunden war. *Ἔμαθεν* und *ἔπαθεν* beziehen sich also auf einen Vorgang, der der Gebetserhörung nachfolgte. Nur das Leiden, das Jesu Leben zum Abschluß brachte, kann gemeint sein. Wenn aber Jesus von diesem Leiden den Gehorsam lernte, so kann dabei nicht an die Gesinnung des Gehorsams gedacht sein, denn diese besaß Jesus stets in seinen Erdentagen (4, 15). Man hat an die Bewährung des Gehorsams Jesu durch die Tat oder an den Gehorsam gedacht, den er im Tode leistete. Allein die erste Erklärung verträgt sich nicht mit dem Wortlaut und scheitert daran, daß Jesus auch in seinen Erdentagen seinen Gehorsam durch die Tat bewährt hat. Die zweite Erklärung aber ist dadurch ausgeschlossen, daß Jesus doch wenigstens schon in Gethsemane zum Todesgehorsam gelangt ist. Die Meinung, der Gehorsam sei als Gesinnung gemeint, erweist sich als unbrauchbar. Und man sollte dieser Meinung schon von vornherein skeptisch gegenübertreten, denn das urchristliche Vorstellungsbild von der Person Christi verträgt sich schlechterdings nicht mit dem Gedanken einer nur relativen sittlichen Vollkommenheit seiner

Person. Zwar beruft man sich neben unserer Stelle immer wieder auf Mrk. 10, 18, aber diese Stelle mißversteht man ebenso arg wie die hier vorliegende. Das meine ich in den A. v. Oettingen gewidmeten Abhandlungen S. 157ff. bewiesen zu haben. Nicht die Gesinnung des Gehorsams hat der Verfasser im Sinne, sondern den Inhalt des Gehorsams. Die Leiden, die Jesus am Kreuz erlitt, belehrten ihn, was es um den Gehorsam war, den zu leisten er sich schon in Gethsemane entschlossen hatte. Nur zu dieser Erklärung paßt der Artikel vor *ὑπακοήν*. Den Gehorsam, nämlich den ihm von Gott zugedachten Gehorsamsinhalt, lernte er von den Leiden her, die über ihn ergingen, kennen. Dabei liegt der Ton auf *ἔπαθεν*. Obgleich er Sohn, Träger der göttlichen Lebensmacht war, mußten es doch Leiden sein, an denen er erkannte, was Gott seinem Gehorsam auferlegte.

Mit V. 9 beginnt der zweite, von *ὅς* (V. 7) abhängige Hauptsatz. Die Partizipialbestimmung *τελειωθείς* tritt deutlich in Parallele zu den Worten am Anfang des ersten Hauptsatzes *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός*. Daraus folgt, daß nicht an eine sittliche Vollendung gedacht sein kann, sondern nur an den Akt, in dem Christus die Seinsweise nach dem Fleisch aufgab, um in den Vollendungsstand himmlischer Herrlichkeit einzutreten. Nachdem dieses geschehen, sei er Urheber ewigen Heiles geworden, und zwar für alle, die ihm gehorsam seien. Der Christus, der im Gehorsam dem Heilswillen Gottes entsprochen, hat dadurch ein Heil beschafft, dessen man dadurch teilhaftig wird, daß man seinem Heilswillen im Gehorsam entspricht. Wer dieser Forderung nachkommt, hat an Christus einen Urheber ewiger Errettung. Das macht der Verfasser im Hinblick auf seine Leser geltend, die in Gefahr standen, ungehorsam zu werden. Heilsurheber aber sei Christus geworden, indem ihm von Gott feierlich der Titel eines Hohenpriesters nach der Stellung Melchisedeks zugesprochen wurde. Wenn auch auf Grund seines im Tode geleisteten Gehorsams, ist Christus doch erst durch seine Erhöhung Hoherpriester geworden. Damit wird die Erkenntnis, die wir aus 2, 17 geawnnen, bestätigt. Der Tod Christi ist keine hohepriesterliche Funktion. So klar das auch aus unserer Stelle hervorgeht, will man es doch immer wieder nicht zugestehen. Man glaubt zwischen dem melchisedekischen Hohepriestertum und dem Hohepriestertum, das das Gegenbild des aaronitischen bildet, unterscheiden zu sollen. Jenes komme zwar nur dem erhöhten, dieses dagegen auch dem irdischen Christus zu. Das ist natürlich nur eine Ausrede, die in den Ausführungen des Hebräerbriefes auch nicht den leisesten Anhaltspunkt hat.

Blicken wir auf den Abschnitt V. 7—10 zurück, so hat sich uns gezeigt, daß Jesus nach seinem Gebet in Gethsemane und nach der Erhörung dieses Gebetes trotz seines Sohnesverhältnisses zum Vater an den Leiden erkennen mußte, was es um seinen Gehorsam sein sollte, und daß er, in die himmlische Sphäre erhöht, melchisedekischer Hoherpriester und als solcher Retter für alle, die ihm gehorsam sind, geworden ist. Hat nun Gott Jesus zum hohepriesterlichen Ziel auf einem Wege geführt, auf dem er den Trieb, anders als Gott zu wollen, so sehr wie nur je ein Mensch spüren mußte, dann kann nicht fraglich sein, daß ihn die göttliche Berufung zu der von jedem Hohenpriester zu fordernden milden Gesinnung bestimmte. Das sollten die Leser sich, anstatt es in Abrede zu stellen, einen Ansporn sein lassen, am Christentum festzuhalten, um in ihm die Kraft wahrer Sittlichkeit zu erlangen. So hängt V. 7—10 eng mit V. 1—6 zusammen. Der ganze Abschnitt 5, 1—10 aber bildet eine passende Begründung von 4, 14—16.

4, 14 *Μέγας* vergl. 10, 21; 13, 20. Auch Philo bezeichnet den *λόγος* als *ὁ μέγας ἀρχιερεύς*. *De somn.* 1 § 38 (1 p. 654 M.); Vgl. *De Abr.* § 40 (II. 34 M.): *ὁ μέγας ἱερεὺς τοῦ μεγίστου θεοῦ* | *κρατεῖν* wird auch 6, 18 mit dem Genetiv verbunden. Paulus gebraucht das Verbum zweimal und verbindet es mit dem Akkusativ Kol. 2, 19; 2. Th. 2, 15. Beide Verbindungen sind auch sonst üblich. Das Verbum bedeutet an unserer Stelle nicht etwa erfassen, sondern sich halten an das, was man hat. Das erhellt aus der doch wohl nicht nur formal ganz ähnlichen Forderung 10, 23, sowie daraus, daß das Anliegen des ganzen Schreibens nicht darin besteht, daß man einen guten Anfang macht, sondern darin, daß man es nicht bei dem guten Anfang bewenden läßt. **15** *συμπαθεῖν* Vulg. compati. Das Verbum findet sich bei *Symmachus* zu Job. 2, 11 | *ἀσθενείαις*. Der Plural, der sich nur auf die verschiedenen Erscheinungsformen der Schwachheit beziehen kann, schließt es aus, an die Schwachheit zu denken, die es den Lesern schwer machte, am Bekenntnis festzuhalten (Weiss). | *πεπειρασμένον* Perf. mit präsentischer Bedeutung. Christus wird seinen Lesern als der vor die Augen gestellt, der er zur Zeit ist. | *χωρὶς ἁμαρτίας*, vergl. das Chalcedonense: *Ἰησοῦν Χριστόν ... ἐκδιδάσκομεν ... κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας*. **16** *παρρησία* vergl. 3, 6 | *τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος* Gen. qualit. **5, 1** *ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος*: „als ein aus Menschen genommener". Ein kausales Moment liegt in den Worten nicht | *καθίσταται* bezieht sich auf die Einsetzung zu einem Dienst 7, 28; 8, 3; Lk. 12, 14; Philo, *de Vit. Mos.* 2, 14 (II, 151 M.): *Τούτοις ἑξῆς ἱερὰν ἐσθῆτα κατεσκεύαζεν ὁ τεχνίτης τῷ μέλλοντι ἀρχιερεῖ καθίστασθαι.* | *τὰ πρὸς τὸν θεόν* vergl. 2, 17 | *προσφέρῃ*. Das Verbum findet sich bei Paulus niemals und im Hebräerbrief 19 mal | *δῶρά τε καὶ θυσίας* vergl. 8, 3 und 9, 9. *Τε καί* und *καί* ohne *τε* ist beides gut bezeugt. **2** *μετριοπαθεῖν* die leidenschaftslose Mäßigung in Wort und Tat. Das Verbum wird auch von Philo häufig verwandt | *τοῖς ἀγνοοῦσιν* Dat. der Beziehung. Gemeint sind nicht die, die ohne ihr Wissen sündigen, sondern entsprechend dem hebr. חטא בשגגה = *ἁμαρτάνειν ἀκουσίως* die, die aus menschlicher Schwäche und nicht grundsätzlich sündigen. Unter einem Artikel mit *ἀγνοοῦσιν* sind die *πλανώμενοι* ver-

bunden, diejenigen, die ihrer Schwachheit entsprechend vom rechten Wege abirren | *ἐπεί* findet sich im Hebräerbrief 9 mal, in allen Paulinen zusammen dagegen 10 mal | *περικεῖσθαί τι Vulg.: circumdatus est infirmitate.* Vergl. Act. 28, 20 und zur Sache 7, 28 *ἔχοντας ἀσθένειαν.* 3 *ὀφείλει* bezieht sich auf die gesetzliche Verpflichtung des Hohenpriesters, für das Volk und für sich selbst zu opfern Lev. 16, 6f. | *προσφέρειν* allgemeine Bezeichnung für die Opferdarbringung Num. 7, 18; Lk. 5, 14. 4 *τὴν τιμήν* wird auch von *Josephus* von der hohepriesterlichen Würde gebraucht *Ant.* III, 8, 1: *Νῦν δ' αὐτὸς ὁ θεὸς Ἀαρῶνα τῆς τιμῆς ταύτης ἄξιον ἔκρινε. — ἦν γὰρ Ἀαρὼν ... πρὸς τὴν τιμὴν ἁπάντων ἀξιολογώτερος.* | *γενηθῆναι* ist epexegetischer Infinitiv. 6 *ἐν ἑτέρῳ* sc. *τόπῳ* vergl. 1. Clem. 8, 4: *ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει.* 7 *δεήσεις τε καὶ ἱκετ.* werden auch LXX Job. 41, 3 verbunden, vergl. *Philo, De Cher.* § 13 (I p. 147 M.): *χωρὶς δὲ ἱκετείας καὶ δεήσεως.* | *πρὸς τὸν δυνάμ.* Die Verbindung von *προσφέρειν* mit *πρός* statt mit dem Dativ ist zwar ungewöhnlich, berechtigt aber nicht dazu, *πρός* mit den vorhergehenden Substantiven zu verbinden. Zu der Steigerung von Gebet, Geschrei und Tränen verweist SCHOETTGEN z. St. auf Synopsis Sohar: *Es gibt drei Arten des Gebetes, jede ist stärker als die vorhergehende, Gebet, Geschrei und Tränen. Das Gebet geschieht im Schweigen, das Geschrei mit erhobener Stimme, aber die Tränen überragen alles.* | *εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας Vulg.: exauditus est pro sua reverentia.* Richtig dagegen die altlatein. Übers.: *exauditus a metu.* 8 *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν* bildet eine Alliteration, die sich ähnlich häufig findet. 9 *αἴτιος* im N. T. nur hier, aber vergl. 1. Sam. 22, 22; 2. Makk. 13, 4. Das Wort ist sinnverwandt mit *ἀρχηγός* 2, 10. Philo gebraucht *αἴτιος σωτηρίας* von der ehernen Schlange (*De agric.* § 22, 1, 315: *καὶ ἕτερος αἴτιος σωτηρίας γενόμενος*) und von Noah im Verhältnis zu seinen Söhnen (*De nobil.* § 3, II, 440: *τὸν αἴτιον τῆς σωτηρίας*) | *σωτηρίας αἰωνίου* charakterisiert die neutestamentliche Errettung nach ihrem Unterschied von der alttestamentlichen. Zur Verbindung von Subst. und Adjekt. vergl. Jes. 45, 17 | 10 *προσαγορεύειν* bedeutet die feierliche Zusprechung eines Titels an jemand. HOFMANN, dem wir das rechte Verständnis für den Zusammenhang von 7—10 mit 1—6 verdanken, urgiert diesen Zusammenhang doch, wenn er annimmt, *προσφέρειν* V. 7 sei im Rückblick auf *προσφέρειν περὶ τοῦ λαοῦ* V. 3 geschrieben oder *δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας* V. 7 entspreche den *δῶρα τε καὶ θυσίαι* V. 1 oder *ἀφ' ὧν ἔπαθεν* V. 8 entspreche *προσφέρειν περὶ τοῦ λαοῦ* V. 3.

5, 11—6, 12. Die Leser sollen sich ermannen und ihres Hoffnungszieles gewiß werden.

Der Verfasser hatte 5, 10 gesagt, daß Christus mit seiner Vollendung Urheber ewiger Errettung wurde, indem ihn Gott als Hohenpriester nach der Stellung Melchisedeks bezeichnete. Wenn er nun mit *περὶ οὗ* fortfährt, so wäre bei der Fassung von *οὗ* als Neutrum nicht recht deutlich, welche Aussage er im Sinne hat. Dagegen blickt das Masculinum natürlich auf den himmlischen Hohenpriester zurück, von dem denn auch tatsächlich die folgenden Kapitel handeln. Betreffs dieses Hohenpriesters, lesen wir nun, ist unser *λόγος*, d. h. ist das, was wir zu sagen haben, *πολύς καὶ δυσερμήνευτος.* Das letzte Wort erhält dann

noch durch *λέγειν* eine entbehrliche Ergänzung. Viel und schwer verständlich zu machen werde das sein, was der Verfasser über den Hohenpriester zu sagen hat, da die Leser an ihren Ohren, d. i. an ihrem geistigen Fassungsvermögen träge oder stumpf geworden sind. Man nimmt meist an, daß sich die Begründung in V. 12 bloß auf *δυσερμήνευτος* beziehe und daß *πολύς* im vorhergehenden Satz den Gegenstand der folgenden Erörterungen als reichhaltig hinstelle. Aber die Geltendmachung der Reichhaltigkeit wäre zwecklos gewesen. Der Verfasser hebt vielmehr hervor, daß er angesichts der geistigen Stumpfheit seiner Leser sich nicht werde kurz fassen können und daß es ihm schwer fallen werde, sich verständlich zu machen. Zur Begründung ihrer Stumpfheit führt er dann V. 12 an, daß sie, die wegen der Zeit, die sie dem Christentum angehören, in der Lage sein sollten, andere angehende Christen zu belehren, wiederum, d. h. ebenso wie bei der Entstehung ihres Christentums, bedürftig geworden seien, daß man sie belehre, wie es sich mit den Anfangselementen der Worte Gottes verhält. Die nicht gerade sehr belangreiche Frage, ob der Verfasser *τίνα* oder *τινά* gelesen wissen wollte, wird von den Auslegern verschieden, aber meist mit großer Sicherheit beantwortet. Mir scheint beides gleich gut möglich zu sein. Wichtiger ist die Frage, was wir unter *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* zu verstehen haben. Jedenfalls handelt es sich um dieselbe konkrete Größe, die 6, 1 *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος* genannt wird. Die Bestimmung dieser konkreten Größe ergibt sich aus 6, 1, denn, wie wir sehen werden, ist hier der aus dem Judentum überkommene Lehrstoff über Gott, die rechte Sittlichkeit, den Initiationsakt und die letzten Dinge gemeint. Unter der Voraussetzung, daß sich dies als richtig erweisen lassen wird, sind wir in der Lage, die beiden viel umstrittenen Bezeichnungen des Lehrstoffes zu verstehen. Die Benennung der aus dem Judentum überkommenen Didache als *λόγος τοῦ θεοῦ* findet sich auch Apok. 1, 2. 9; 6, 9; 20, 4 (näheres hierüber bei A. SEEBERG, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, S. 89f.). Sofern nun dieser Lehrstoff nicht etwa aus einzelnen Lehrstücken, sondern aus einer Summe einzelner Aussagen besteht, kann er auch *τὰ λόγια* genannt werden, eine Benennung, die sich auch Polyc. ad. Phil. 7, 1 und 1. Clem. 62, 3 findet. Der Traditionsstoff wird nun 5, 12 auf Gott und 6, 1 auf Christus zurückgeführt. *Τοῦ Χριστοῦ λόγος* ist nämlich nicht das von Christus handelnde, sondern das von ihm herrührende Wort, denn der persönliche Genetiv bei Worten, die einen Gedanken- oder Aussagenkreis

bezeichnen, wie z. B. *λόγος, εὐαγγέλιον, μαρτύριον, μυστήριον,* ist stets subjektiv gemeint. Der Lehrstoff wurde also nicht nur auf Gott, sondern auch auf Christus zurückgeführt. Gott hat ihn durch Christus kund getan. Was die Lehre über die rechte Sittlichkeit und die letzten Dinge anlangt, so bezeugt die synoptische Tradition ausdrücklich, daß sie Jesus in modifizierter Form vertreten hat. Man denke besonders an die Bergrede und die Parusierede. Aber auch die gesamte Didache wird 2. Joh. 9 *διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ* genannt. Das auf Christus zurückgeführte Wort wird nun 6, 1 als Anfangswort bestimmt, d. h. als das Wort, welches an den Anfang des Unterrichtes gehört. Wir können daraus mit Sicherheit erschließen, was auch durch andere Gründe feststeht, daß es außer den 6, 1 aufgezählten Lehrstücken noch andere gab. Es waren spezifisch christliche Lehrstücke, nämlich die christologische Aussagenreihe, die Abendmahlsworte und das Herrngebet. Nach der klaren Bezeichnung des Lehrstoffes 6, 1 bestimmt sich nun auch das Verständnis der demselben Gegenstand geltenden Bezeichnung 5, 12. Die Übersetzung „Elemente der Anfangswörter Gottes" ist durch die Stellung von *τῆς ἀρχῆς* natürlich ausgeschlossen. Man könnte übersetzen „die Elemente des Anfangs der Worte Gottes" und dabei an die Elemente des den Anfang bildenden Lehrstoffes denken. Aber es wird nicht verständlich, warum bei dieser Fassung die Elemente überhaupt genannt wurden und warum nicht einfach von einem Anfang der Worte Gottes geredet wurde. Deshalb verbinden wir *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς* zu einem Begriff: *Anfangselemente der Worte Gottes.* Von den Worten Gottes, die die *διδαχή* ausmachen, werden als Grundbestandteile des gesamten Lehrstoffs die 6, 1 genannten, aus dem Judentum überkommenen Lehrstücke in Betracht gezogen. Diese Elemente der Gottesworte aber werden in Übereinstimmung mit 6, 1 als Anfangselemente bezeichnet, weil es üblich war, mit ihnen im katechetischen Unterricht den Anfang zu machen. Die Leser haben wiederum nötig, in dem unterwiesen zu werden, worin sie bei der Entstehung ihres Christenstandes unterwiesen werden mußten. Damit begründet der Verfasser die Stumpfheit, in der sie sich befinden.

Zur Begründung dieser Verfassung führt er weiter an, daß sie der Milch, nicht fester Speise bedürftig geworden seien. Sachlich ist das nicht ein zweiter Grund neben dem ersten, sondern derselbe Grund in bildlicher Fassung. In ihrer Bedürftigkeit nach elementarer Unterweisung sind die römischen Christen kleinen Kindern gleich geworden, für die nicht feste Speise, sondern

Milch die angemessene Nahrung ist. Hieran schließt sich dann in V. 13 die Begründung, daß der, der an Milch teil hat, sich nicht auf ein rechtes Wort versteht. *Λόγος δικαιοσύνης* hat, wie schon das Fehlen des Artikels vor *δικαιοσύνης* zeigt, nichts mit der Gerechtigkeit im religiösen oder sittlichen Sinne zu tun, sondern es handelt sich nach Analogie von *καρπὸς δικαιοσύνης* Am. 6, 12 um ein Wort richtiger oder rechter Beschaffenheit. Wie ist nun aber die Begründung des 13. Verses zu verstehen? Eine Rechtfertigung der Verwendung des Bildes von der Milch kann nicht beabsichtigt sein, denn in diesem Falle hätte es umgekehrt heißen müssen: denn wer sich nicht auf ein rechtes Wort versteht, hat an Milch teil. Wie die Worte lauten, kann sich die Begründung nur darauf beziehen, daß die Bedürftigkeit der Leser im Elementarunterricht als eine Bedürftigkeit nach Milch hingestellt wurde. Als solche durfte sie hingestellt werden, denn wer an Milch teil hat, versteht sich nicht auf ein rechtes Wort, denn er ist ein Kind. Kindern muß man das bieten, was für sie brauchbar ist. Der Bedürftigkeit der Kinder stellt der Verfasser, beim Bilde bleibend, V. 14 die der Erwachsenen gegenüber. Solchen, die erwachsen sind, kommt feste Speise zu, weil sie vermöge der durch Gewöhnung erlangten Beschaffenheit (*ἕξις*) geübte Sinneswerkzeuge haben zur Unterscheidung von gut und böse. Die letzten Worte beziehen sich als Bestandteile des Bildes auf die verschiedene Nahrung. Was das Kind und was der Erwachsene braucht, ist entsprechend dem verschiedenen Bedürfnis beider etwas Verschiedenes. Die Anwendung des Bildes ist selbstverständlich. Die Leser waren angesichts ihrer geistigen Verfassung einer Nahrung bedürftig geworden, die der Dauer ihres Christenstandes nicht entsprach.

6, 1 folgt der Satz: *διὸ ἀφέντες . . . ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι.* Die meisten Ausleger denken bei *φερώμεθα* und den beiden Partizipien an eine kommunikative Ermunterung, in der der Verfasser sich mit seinen Lesern zusammenschließt, sei es, daß er zunächst sich oder seine Leser im Sinne habe. Gemeinsam sollten sie zur Vollkommenheit fortfahren, er lehrend und sie lernend. Allein nach dieser Erklärung sollen die Leser das Anfangswort beiseite lassen, während sie doch gerade deshalb getadelt wurden, daß sie nicht genügend damit vertraut waren. In Wirklichkeit liegt in unserem Verse ebenso wie 5, 11 und 6, 3 ein schriftstellerischer Plural vor. Der Verfasser sagt, was er tun will. Er will das Anfangswort Christi beiseite lassen und sich zur Vollkommenheit, d. i. zum Reifezustand, der den Lesern immerhin nicht in jeder Be-

ziehung fehlte, hinbewegen oder sich ihm zuwenden. Nur so kommt die augenscheinliche Beziehung zwischen der τελειότης und den τέλειοι 5, 14 zu ihrem Recht. Aber widerspricht dieser schon von *Primasius* vertretenen Erklärung nicht das einleitende διό des Satzes? Aus dem unreifen Zustand der Leser scheint gerade zu folgen, daß der Verfasser ihnen das bieten muß, wessen sie bedürfen, d. i. den Unterricht in den elementaren Stücken. Statt dessen will er diese beiseite lassen und sich dem Reifezustand zuwenden. Allein διό blickt nicht darauf zurück, daß die Leser sich in einem unreifen Zustand befinden, sondern darauf, daß Erwachsenen eine ihrer Art entsprechende Nahrung zukommt. Weil die Leser schon lange Erwachsene sind und weil diesem ihrem Reifezustand eine entsprechende Nahrung zukommt, will der Verfasser ihnen, obgleich sie in eine kindische Verfassung geraten sind, das bieten, was ihrem trotz allem vorhandenen Reifezustand angemessen ist. Das ist keineswegs unmöglich, denn sie können sich aufraffen und ihre Stumpfheit überwinden. Aber einstweilen freilich wird der Verfasser viel zu sagen haben, und es wird ihm schwer fallen, sich verständlich zu machen. Den Anfangsunterricht, dessen sie freilich bedürftig sind, will er also beiseite lassen und nicht wieder einen Grund legen, der in Sinnesänderung von toten Werken und im Glauben an Gott besteht. Daß der Verfasser bei μετάνοια und πίστις an Lehrstücke denkt, darf man nicht verneinen. Freilich hat er die Herstellung des Christenstandes und nicht die Aufführung eines Lehrgebäudes im Sinne. Allein die Herstellung des Christenstandes kam doch dadurch zustande, daß man die angehenden Christen in Lehrstücken unterwies, mit denen es auf die Entstehung von Sinnesänderung und Glauben abgesehen war. Das eine Lehrstück sind die „beiden Wege", und das andere ist „die Gotteslehre". Daß der Verfasser wirklich an diese beiden Lehrstücke denkt, wird durch folgende Beobachtungen sichergestellt: 1. Der Bestimmung der Sinnesänderung als einer solchen, durch die man sich von toten oder sündhaften Werken frei macht, entspricht bei Paulus und beim Apokalyptiker die Sinnesänderung von Sünden, die nachweislich zum Lehrstoff „der Wege" gehörten (2. Kor. 12, 21; Apok. 9, 21). 2. Die beiden an unserer Stelle berücksichtigten Lehrstücke werden in der jüdischen und altkirchlichen Literatur sehr häufig zusammengestellt (vgl. den Nachweis dessen bei A. Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, S. 8ff.). Dieselbe Zusammenstellung findet sich auch in den neutestamentlichen Schriften: Röm. 1, 20ff.; Apok. 9, 20; 12, 17; 14, 12; vgl. Act. 26, 20. 3. Die Bestimmung

des mit der Gotteslehre erstrebten Glaubens als eines auf Gott gerichteten begegnet uns auch 1. Th. 1, 9; Act. 14, 15.

In V. 2 lesen wir nicht *διδαχῆς*, sondern mit dem Vaticanus *διδαχήν*, denn es lag einem Abschreiber nahe, den ursprünglichen Akkusativ in den Genetiv zu verwandeln und so das Wort in eine Reihe der vorhergehenden von *θεμέλιον* abhängigen Genetive zu rücken. Genauer zugesehen aber ist der Genetiv völlig unbrauchbar, denn da es sich um Grundlegung des Christenstandes handelt, konnte der Grund nicht in einer Lehre von Taufen bestehen. Wenn wir uns aber für die bei flüchtiger Betrachtung schwierigere Lesart *διδαχήν* entscheiden, müssen wir mit einer sehr begreiflichen Inkorrektheit des Ausdruckes rechnen. Der Verfasser hatte gesagt, er wolle nicht wieder ein in Sinnesänderung und Glauben bestehendes Fundament des Christenstandes seiner Leser legen. Er dachte dabei, wie wir sahen, daran, daß er nicht die beiden ersten Stücke des Lehrstoffs besprechen wollte. In Anknüpfung an diesen Gedanken, nicht aber an den Wortlaut des niedergeschriebenen Satzes fährt er in der Aufzählung von Stücken fort, die er nicht wieder besprechen will und nennt dabei die Lehre von Taufen nebst Handauflegung. Die Lehre von den Taufen kann nicht die Lehre von der christlichen Taufe und den nichtchristlichen Waschungen oder der Johannestaufe sein, denn eine vergleichende Darstellung verschiedener Taufgebräuche wäre keine Lehre von der christlichen Taufe, an die doch jedenfalls gedacht ist. Der Plural *βαπτισμῶν* bezieht sich vielmehr auf die in der Urchristenheit übliche Wassertaufe und die sich daran schließende Geistestaufe. Es lag nahe, eine solche Lehre zum Gegenstand des Anfangsunterrichtes zu machen. Eine inhaltliche Bestimmung des Lehrstückes ist uns leider nicht möglich. Wahrscheinlich hat dazu die im Neuen Testament dem Johannes häufig in den Mund gelegte Gegenüberstellung von Wasser- und Geistestaufe gehört. Die Vermutung liegt sehr nahe, daß auch dieses urchristliche Lehrstück sich an ein entsprechendes Lehrstück der jüdischen Didache anlehnte. Neben der Lehre von den Taufen und als zu ihr hinzukommend nennt der Verfasser die Lehre von der Handauflegung. Die Geistesmitteilung vollzog sich nämlich unter Handauflegung, bei der gewisse Worte gesprochen wurden, die wohl auch in jenem Lehrstück genannt wurden. (Näheres hierüber bei A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, S. 225 ff.) Schließlich nennt der Verfasser noch die Lehre von Totenauferstehung und ewigem Gericht. Das sind die wichtigsten Stücke des eschatologischen Lehrstücks, das in den neutestamentlichen

Schriften häufig eingehende Berücksichtigung findet und uns in späterer Fassung Did. 16 erhalten ist. (Näheres hierüber bei A. Seeberg, *Didache des Judentums usw.*, S. 41 ff.) Die Zusammenstellung der beiden wichtigsten Vorgänge, Totenauferstehung und Gericht, findet sich in der jüdischen Literatur häufig, aber auch Polyc. ad. Phil. 7, 1.

Überblicken wir die erste Reihe des dem Verfasser vertrauten Lehrstoffs, so zeigt sich in der Anordnung eine gewisse Ähnlichkeit mit der altchristlichen Schrift Didache. Zwar fehlt hier die Gotteslehre, aber Spuren ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zum Lehrstoff lassen sich doch erkennen. Auf „die Wege" folgt aber auch in der altchristlichen Schrift ein Abschnitt über die Taufe Kap. 7, und ursprünglich war mit diesem das eschatologische Lehrstück Kap. 16 verbunden. Die drei spezifisch christlichen Lehrstücke bildeten für den Verfasser des Hebräerbriefes noch eine besondere Gruppe. Bald darnach aber hat eine Neugestaltung des Lehrstoffes stattgefunden. Die Gotteslehre wurde in ihrer Quintessenz mit der christologischen Formel und anderen Aussagen nach dem triadischen Schema zum dreiteiligen Symbol gestaltet, und dieses trat der durch Abendmahlsworte und Herrngebet erweiterten Didache zur Seite. Die neue Gestalt der Didache weist in ihrer Anordnung eine noch weitergehende Übereinstimmung mit der altchristlichen Schrift auf. (Näheres hierüber bei A. Seeberg, *Didache usw.*, S. 90 ff.)

V. 3 heißt es: *καὶ τοῦτο ποιήσομεν, ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός*. Hat man *φερώμεθα* von einer Fortführung zur Vollkommenheit verstanden, so wird man annehmen, daß sich hierauf auch *τοῦτο ποιήσομεν* bezieht, aber damit verträgt sich nicht die folgende Bedingung, denn es kann nicht fraglich sein, ob Gott die Fortführung zur Vollkommenheit gestatten werde. Damit aber erweist sich jene Fassung von *φερώμεθα* von neuem als unhaltbar. Der Verfasser denkt aber bei *ποιήσομεν* auch nicht an ein nochmaliges Grundlegen des Christenstandes, denn dieses ist nach V. 4 unmöglich, sondern er denkt an die Unterweisung in den angeführten Lehrstücken. Diese wird er den Lesern bieten, wenn Gott es gestattet. Es ist nicht ohne weiteres gewiß, daß er sie gestatten werde. Wer sich nämlich trotz der vollen Erfahrung der christlichen Güter vom Christentum abgewandt hat, kann nicht mehr fürs Christentum gewonnen werden. In solchem Falle kann aber die Unterweisung in der christlichen Anfangslehre nicht dem Willen Gottes entsprechen. Mit der Geltendmachung der Bedingung „wenn Gott es gestattet" wendet sich der Verfasser an das Gewissen seiner Leser, die zusehen sollen,

ob sie den letzten Schritt getan haben oder auf dem Wege sind ihn zu tun.

Die angegebene Bedingung findet in V. 4 ihre Ausführung. Eine Unterweisung der Leser in jenen Lehrstücken ist unmöglich, wenn sie trotz der christlichen Heilserfahrung vom Christentum abgefallen sind. In Darlegung dieses Gedankens zeichnet der Verfasser die der Idee der Taufe entsprechende Heilserfahrung. Unter dem, was einmal bei der Taufe stattgefunden hat und nicht von neuem stattfinden kann (V. 6), wird zunächst die Erleuchtung genannt. Das Verbum *φωτίζειν* und das entsprechende Substantiv wird in der altkirchlichen Literatur sehr häufig von der Taufe gebraucht [1]. Aber nicht an die Taufe als solche ist an unserer Stelle gedacht, denn die Taufe haben alle Christen erfahren, und doch soll nicht für alle eine neue Unterweisung ausgeschlossen sein. Die Frage, welches Taufgut der Verfasser bei *φωτίζειν* im Sinne hat, dürfte nach Kol. 1, 13 dahin zu beantworten sein, daß die Taufe den Menschen, natürlich unter Voraussetzung der entsprechenden inneren Stellungnahme, aus der Macht der Finsternis, bzw. aus der Macht der bösen Geister befreit und in das Lichtreich des Gottessohnes versetzt. Das wird auch der ursprüngliche Sinn von *φωτισμός* sein. Neben die Erleuchtung tritt das Kosten der himmlischen Gabe. Da diese von zwei engeren Taufgütern umschlossen ist, kann sie nicht als Zusammenfassung aller Taufgüter gemeint sein. Aber auch die Mitteilung des heiligen Geistes, die erst im folgenden genannt wird, kann nicht in Betracht kommen. Mit Recht haben nach dem Vorgang der griechischen Väter Hofmann und Weiss die himmlische Gabe von dem im Himmel realisierten Gut der Sündenvergebung verstanden. Neben die Befreiung von der Macht der Finsternis und die Sündenvergebung tritt die Anteilnahme am heiligen Geist und das Kosten des guten Wortes nebst Kräften der künftigen Welt. *Καλὸν ῥῆμα* dient bei den LXX zur Wiedergabe von דבר טוב (Josua 21, 45; 23, 15; Sach. 1, 13), d. h. von dem köstlichen Verheißungswort. Der Verfasser denkt bei dem Verheißungswort, das man in Zusammenhang mit dem Geistesempfang kostete, an ein Wort, in dem von der *κληρονομία* die Rede war. Verheißung und Erbteil gehören für ihn aufs engste zusammen (6, 12. 17; 9, 15), so eng, daß er mitunter von der Verheißung redet und an die *κληρονομία* denkt (6, 15; 10, 36; 11, 13. 39). Die Richtigkeit unserer Auslegung wird durch die Wahrnehmung

[1]) So schon *Justin, Apologie* I, 61: *καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός*.

gesichert, daß bei der Handauflegung nach der Taufe von *dem Geist der Verheißung geredet wurde, welcher ist das Angeld für das Erbteil unter den Heiligen* (vgl. den Nachweis dessen bei A. SEEBERG, *Katechismus der Urchristenheit*, S. 225ff.). Durch dieses Wort der Taufliturgie wird der innere Zusammenhang zwischen dem Kosten des guten Wortes und dem Kosten der zukünftigen Welt deutlich. Mit dem Geist empfing man das Angeld für das Erbteil, und in diesem spürte man Ewigkeitskräfte, durch die man über alle Vergänglichkeit hinausgehoben wurde. Die Christen, die all dies erfahren haben und trotzdem durch Abwendung vom Christentum zu Fall gekommen sind, kann man nicht wieder, wie einst bei ihrer Bekehrung, zur Sinnesänderung erneuern. Das ist unmöglich, da sie sich, d. h. um ihre Interessen zu befriedigen, den Sohn Gottes hinauf, nämlich hinauf ans Kreuz gekreuzigt und ihn so der Schmach anheim gegeben haben. Mit ihrem Verhalten haben sie die Kreuzigung des Gottessohnes gut geheißen und diese somit der Gesinnung nach selbst vollzogen. Steht es aber so mit ihrem Verhalten, obgleich sie doch alle Segnungen des Christentums erfahren haben, so können sie fürs Christentum nicht wieder gewonnen werden. Dann kann aber auch ihre Unterweisung in der christlichen Anfangslehre dem Willen Gottes nicht entsprechen. Auch in diesen Ausführungen tritt die große Gefahr, in der sich die römischen Christen befanden, deutlich zutage. Der Verfasser will sie vor dem letzten Schritt, der nicht wieder gut gemacht werden kann, warnen.

Wie 5, 12 auf die eigentliche Rede eine bildliche Rede folgte, so wird jetzt die V. 4—6 festgestellte Wahrheit, daß ein Mensch, der sich trotz aller Heilserfahrungen vom Christentum abgewandt hat, unwiederbringlich vom Heil ausgeschlossen ist, durch das Bild V. 7f. illustriert. Zunächst kommt es auf das V. 8 gezeichnete Bild an. Um aber dieses recht eindrücklich zu machen, stellt ihm der Verfasser ein entsprechendes entgegengesetztes Bild voran. Von einem personifiziert vorgestellten Lande wird ausgesagt, daß es den häufig darauf herabkommenden Regen getrunken hat und daß es grünes Kraut hervorbringt, nützlich für die, derentwegen es auch bebaut wird. Dem entsprechend, daß das Trinken des Regens vorangeht und das Hervorbringen des grünen Krautes nachfolgt, wird der erste Vorgang durch den Aorist und der zweite durch das Präsens ausgedrückt. Zum Regen, den Gott sendet, kommt die durch *καί* angereihte menschliche Bebauung hinzu. Die Personen aber, die letztere ausführen, werden von denen unterschieden, in

deren Interesse die Bebauung stattfindet. Erfüllen sich die angeführten Bedingungen, so empfängt das betreffende Land von Gott her Segen, indem ihm erhöhte Fruchtbarkeit zuteil wird. Der durch das Bild ausgedrückte Gedanke ist unmittelbar durchsichtig, aber nicht auf diesen, sondern auf den durch das folgende Bild ausgedrückten Gedanken hat es der Verfasser abgesehen. Wenn das Land unter den gleichen Bedingungen — diese werden als selbstverständlich vorausgesetzt — Dornen und Disteln hervorbringt, so ist es nicht probehaltig, d. h. es ist untauglich, weiter bebaut zu werden, es ist dem göttlichen Fluche nahe, und sein, d. h. wohl nicht des Fluches, sondern des Landes Ende führt zur Verbrennung, d. h. führt dahin, daß es als untauglich verbrannt wird. Der Verfasser will mit dem Bilde sagen, daß Menschen, die Gottes Segen erfahren haben und an denen menschliche Arbeit stattgefunden hat, für den Fall, daß sie nicht die naturgemäße Frucht aufweisen, nur noch dem göttlichen Verwerfungsurteil entgegensehen.

Es sind ernste Worte der Warnung, die der Verfasser V. 4—8 an seine Leser gerichtet hat, aber immerhin doch nur Worte der Warnung. Das Schlimmste war noch nicht geschehen. Noch waren die Leser Christen. Anstatt sie nun durch einseitige Betonung ihrer Mängel und der ihnen drohenden Gefahr kleinmütig zu machen, hebt er auch die Lichtseiten ihres religiös-sittlichen Standes hervor, um auf diese Weise ihre Willensentscheidung wirksam anzuspornen. Indem er sie liebevoll als Brüder anredet, gibt er seiner Überzeugung bezüglich eines Besseren bei den Lesern, nämlich eines Zusammenhanges mit der Errettung Ausdruck. Diese Überzeugung bestehe trotz allem in V. 4—8 Gesagten. „Das Bessere“ ist weder bloß an der Hervorbringung von Dornen und Disteln, noch auch bloß an der Verbrennung, sondern an beidem zugleich gemessen. Es steht mit dem Christenstande und dem zu erwartenden Ausgang der Leser nicht so schlimm, wie man nach dem letzten Bilde vielleicht annehmen konnte. Indem der Verfasser zunächst an den Ausgang denkt, begründet er seine Überzeugung damit, daß Gott nicht ungerecht ist, um beim Endgericht ihrer sittlichen Lebensbetätigung — man beachte den Singular *ἔργον* — und insbesondere ihrer Liebe zu vergessen, die sie im Hinblick auf seinen Namen den Heiligen erwiesen haben. Beim Liebeserweis im Hinblick auf den Namen Gottes ist nicht daran gedacht, daß die Liebe den Christen galt, die den Namen Gottes bekannten, sondern der Name Gottes, d. h. Gott, wie er den Christen offenbar ist, ist als die treibende Kraft der sittlichen Lebens-

betätigung derjenigen Menschen vorgestellt, deren Handlung durch den Hinblick auf ihn bestimmt ist. Also die christliche Sittlichkeit erscheint hier ebenso wie 2, 17f. und 4, 16 als Auswirkung des Zusammenhanges mit Gott. Der im Hinblick auf den Namen Gottes erfolgende Liebeserweis zeige sich in dem früheren und jetzigen Dienst gegenüber den Heiligen. Nun wird *διακονεῖν τοῖς ἁγίοις* und *διακονία εἰς τοὺς ἁγίους* Act. 11, 29; Röm. 15, 25. 31; 1. Kor. 16, 1; 2. Kor. 8, 4; 9, 1. 12 von der Unterstützung der armen Christen Jerusalems und Palästinas gebraucht. Hiernach liegt es nahe, daß auch an unserer Stelle diese bestimmte Unterstützung gemeint ist. Wäre aber an eine Unterstützung der zur römischen Gemeinde gehörigen Christen untereinander gedacht, so hätte diesem Gedanken der Wortlaut entsprechen müssen. Der Einwand aber, daß die Erwähnung einer bestimmten Einzelerweisung der Wohltätigkeit im Zusammenhang unpassend gewesen wäre, hört auf, stichhaltig zu sein, wenn wir annehmen, daß man entsprechend der Entscheidung des „Apostelkonzils" der bestimmten Form der Wohltätigkeit eine besondere Bedeutung beimaß.

Im 11. Verse gibt der Verfasser an, weshalb er sich nun dennoch so geäußert hat, wie er in V. 4—8 tat. Er trägt Verlangen, daß jeder einzelne von ihnen denselben Eifer wie in bezug auf die Liebe, so auch in bezug auf die volle Gewißheit in der Hoffnung bis ans Ende, bis dahin, wo es kein Hoffen mehr gibt, an den Tag lege. So wie in 3, 6 und 14 kommt auch hier das Bedenken zum Ausdruck, die Leser könnten den Glauben an die im Christentum gewährleistete endliche Vollendung verlieren. Der Gedanke an diese Gefahr veranlaßt den Verfasser dazu, die von ihm erstrebte Glaubenszuversicht der römischen Christen als Hoffnungszuversicht zu bestimmen. In dieser sollen sie nicht schlaff werden. Was sie nach ihrem Erkenntnisvermögen tatsächlich geworden waren, das sollen sie nun nicht auch in bezug auf ihre Hoffnungsgewißheit werden. Statt so das endliche Ziel zu verfehlen, sollen sie vielmehr Nachahmer derer werden, die durch Glauben und Geduld die Verheißung ererben. Bei diesen denkt der Verfasser, der die Hinneigung zum Judentum bekämpft, nicht etwa an die alttestamentlichen Frommen, sondern ausschließlich an die rechten Christen, die sich durch keine Widerwärtigkeit des Lebens vom Glauben abbringen lassen und so das Ziel erreichen. Das Partizipium *κληρονομούντων* ist zeitlos gemeint.

5, 11. *Δυσερμήνευτος Vulg.: ininterpretabilis ad dicendum* | *νωθροί* vergl. Prov. 22, 29; Jes. Sir. 4, 29; 11, 12 | *ἀκοαί* die Hörwerkzeuge, d. h. die Ohren, vergl. Mrk. 7, 35. **12.** *χρείαν ἔχετε* c. Gen., vergl. Lk. 5, 31; 9, 11 | nach *γάλακτος* ist *καί* mit ℵ vg cop Orig. zu streichen. Zum Bilde vergl. 1. Kor. 3, 2; 1. Petr. 2, 2 und Philo, *De agric.* § 2 (I, 301 M.): *νηπίοις*

μέν ἐστι γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα. **14.** *τὰ αἰσθητήρια* vergl. Jerem. 4, 19. **6, 1 f.** Zu den viel verkannten Versen ist auf *Andreas Hyperius* zu verweisen, der sich schon davon überzeugte, daß der Verfasser gewisse Katechismusstücke erwähnt, vergl. W. Caspari, *Die Bestrebungen des A. Hyperius auf dem Gebiet der praktischen Theologie usw.*, Lpz. 1901, S. 8 f. | **3.** *ποιήσομεν* ist mit ℵ B vg. zu lesen. Die durch ACD² bezeugte Lesart *ποιήσωμεν* ist augenscheinlich in Anpassung an das vorhergehende *φερώμεθα* in den Text hineinkorrigiert. **6.** *παραπεσόντας.* Das im N. T. nur hier vorliegende Verbum entspricht dem Substantiv *παράπτωμα.* Die spezielle Beziehung auf die Sünde des Abfalls ergibt sich aus dem Zusammenhang. | *ἀνακαινίζειν* ist bei den LXX nicht selten. Paulus sagt dafür *ἀνακαινοῦν* 2. Kor. 4, 16; Kol. 3, 10 | *ἀνασταυροῦν* bedeutet entsprechend der Zusammensetzung mit *ἀνά* „hinauf ans Kreuz schlagen", so *Herodot* VII, 194, 238: *ἐκέλευσε ἀποταμόντας τὴν κεφαλὴν ἀνασταυρῶσαι.* Aber das Verbum ließe sich auch mit *Chrysostomus* von einer nochmaligen Kreuzigung verstehen. **7.** *βοτάνη* vergl. Gen. 1, 11 f. | *τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχ. πολλ. ὑε.* enthält die häufige Prägnanz, welche das Verbum der Bewegung mit der Präposition der Ruhe verbindet. **8.** *ἀκάνθας καὶ τριβόλους* vergl. Gen. 3, 18 | *ἀδόκιμος*, vergl. 1. Kor. 9, 27, ist das, was in der Probe den gestellten Forderungen nicht entspricht | *εἰς καῦσιν.* Die Verbrennung kommt natürlich nicht als Besserungsmittel, sondern als Verderbensgericht in Betracht. | *ἐγγύς*, vergl. 8, 13 *ἐγγ. ἀφανισμοῦ.* **9.** *ἐχόμενα σωτηρίας.* *Ἔχεσθαί τινος* bedeutet zunächst „sich an etwas halten". Das Partizipium bedeutet dann das, was sich an ein anderes hält oder daran anschließt. Das kann räumlich oder zeitlich, aber auch von einem inneren Verhältnis gemeint sein. Im letzten Fall handelt es sich um das, was mit einem andern innerlich zusammenhängt oder zusammengehört. An unserer Stelle ist das gemeint, was mit der Errettung zusammengehört, indem es diese nach sich zieht | *ἐπιλαθέσθαι* ist epexegetischer Infinitiv. Der Aorist drückt die Handlung ohne Beziehung auf die Zeitverhältnisse aus. | *ἧς* attrahiert statt *ἥν.* **11.** *πληροφορία* ist die Völligkeit oder völlige Gewißheit. Die Verbindung mit dem Genitiv *ἐλπίδος* entspricht der Verbindung *πληροφορία πίστεως* 10, 22 oder *πλ. συνέσεως* Kol. 2, 2. Es ist also die Hoffnungsgewißheit gemeint, nicht aber die Gewißheit, die sich auf das Objekt des Hoffnungsgutes richtet. **12.** *δέ* „vielmehr" ist daran orientiert, daß die Schlaffheit von der Erlangung des Vollendungszustandes ausschließt | *μακροθυμία* ist die angesichts des Gegensatzes bestehende Ausdauer. Der Begriff berührt sich nahe mit *ὑπομονή.* Die Verbindung von *πίστις* und *ὑπομονή* liegt Apok. 13, 10 und 2. Th. 1, 4 vor. | *ἐπαγγελίαι* sind die alttestamentlichen Verheißungen, die nach christlicher Betrachtung ihre Realisierung durchs Christentum erlangen sollten. Vergl. *Ps. Salom.* 12, 8: *ὅσιοι κυρίου κληρονομήσαιεν ἐπαγγελίας.*

6, 13—20. Die Leser können angesichts eines göttlichen Eidschwures ihres Hoffnungszieles gewiß werden.

V. 13 begegnen wir einem begründenden Satz. Die Begründung beschränkt sich aber nicht bloß auf den 13. Vers, sondern umfaßt den ganzen Abschnitt 13—20. Der Verfasser begründet, daß er den Lesern zumuten kann, das Ziel der Christenhoffnung abzuwarten. Er begründet es, kurz gesagt, damit, daß ebenso,

wie Abraham Verheißung und eidliche Bekräftigung derselben zuteil geworden, auch den Christen beides geboten ist, nur daß für sie die Verheißung bereits realisiert ist, was freilich nur dem Glauben wahrnehmbar wird.

V. 13 heißt es, daß, nachdem Abraham Verheißung erhalten, Gott so geschworen habe, wie Gen. 22, 16f. zu lesen ist. Diese Stelle zitiert der Verfasser nach dem Text der LXX, nur daß er bei gedächtnismäßiger Wiedergabe absichtslos das Schlußwort *τὸ σπέρμα σου* durch das Pronomen *σε* ersetzt. Es fragt sich nun, ob der Verfasser die Verheißung als vorhergehend und den Eidschwur als nachfolgend denkt oder ob er annimmt, daß beide Akte zusammenfielen, ob also zu übersetzen ist „nachdem Gott Abraham Verheißung gab" oder „indem Gott usw.". Die zweite von der Vulgata vertretene Auffassung ist sprachlich nicht unmöglich, aber näher liegt die andere Auffassung, für die die altlateinische Übersetzung eintritt. Sie empfiehlt sich auch durch den Hergang im Leben Abrahams, denn tatsächlich ergingen zuerst an ihn die Verheißungen (Gen. 12, 3. 7; 13, 14; 15, 5ff.; 17, 5ff.) und dann bei Wiederholung derselben der göttliche Eidschwur (Gen. 22, 16f.). Nach den Verheißungen, meint also der Verfasser, habe Gott geschworen. Indem sein Interesse darauf gerichtet ist, daß es die nachdrucksvollste Versicherung war, hebt er hervor, daß Gott, da er nicht bei einem Größeren zu schwören hatte, bei sich selbst schwur. Hätte es einen Größeren gegeben, so würde er bei dem geschworen haben. Das, was dem Abraham so nachdrücklich zugesichert wurde, bestand darin, daß Gott ihn gar sehr segnen und mehren werde. Dabei ist natürlich an die zahlreiche Nachkommenschaft gedacht, die ihm Gott in Aussicht stellte. Daß aber die Nachkommenschaft bloß als Grundlage aller übrigen Verheißungen gemeint sei, ist eine Behauptung, die am Text keinen Anhaltspunkt hat.

V. 15 heißt es weiter *καὶ οὕτως μακροθυμήσας ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας*. Wie im letzten Verse bezeichnet auch hier das Partizipium des Aorists die vorhergehende und das Verbum finitum die nachfolgende Handlung. Nachdem Abraham geduldig gewartet hatte, erlangte er die Verheißung, d. h. erlebte er eine zahlreiche Nachkommenschaft. Das geschah nicht in, sondern nach seinen Erdentagen. Ob Abraham sich der Erfüllung der Verheißung bewußt wurde oder nicht, kommt für den Verfasser nicht in Betracht. Er will nur feststellen, daß die Verheißung zur Verwirklichung gelangte. Aber nicht hierauf, sondern auf *οὕτως* liegt der Ton. Es fragt sich nun, ob dieses Wort

mit *μακροθυμήσας* oder mit *ἐπέτυχεν* zu verbinden ist. Die sich anschließende begründende Aussage paßt nur zur ersten Möglichkeit. Daß also Abraham so, d. h. bei dem angegebenen Sachverhalt geduldig war, will gesagt sein, und nicht ungesagt bleibt dabei, daß er die Verheißung erlangte. Dem Tatbestand entsprechend, daß Gott bei sich selbst schwörend dem Abraham die Verheißung bekräftigt hat, war Abraham geduldig, um die Verheißung zu erlangen. Das betonte Moment wird nun im 16. Verse durch Angabe dessen erläutert, daß Gott bei sich selbst schwur und warum er überhaupt schwur. Er schwur bei sich selbst, weil Menschen, deren Verhalten er für sich bestimmend sein ließ, bei dem Größeren als sie selbst sind schwören, so daß Gott als der Größte nur bei sich selbst schwören konnte. Daß er aber überhaupt schwur, wird dadurch erläutert, daß den Menschen jeglicher Widerrede Ende zur Befestigung der Eidschwur ist. Mit dem Schwur hört bei Menschen die Widerrede auf und tritt die volle Überzeugung ein. In Berücksichtigung dessen hat Gott bei sich selbst dem Abraham die Verheißung beschworen. Unter diesen Umständen ist Abraham geduldig gewesen, um das Ziel zu erreichen. Haben wir V. 13—16 richtig verstanden, dann will dieser Abschnitt keineswegs zeigen, daß man durch Geduld die Verheißung erlangt. Zu dieser angeblichen Absicht paßt weder die Angabe V. 13, daß Gott bei sich als dem Höchsten geschworen habe, noch auch der ganze Inhalt von V. 16. In Wirklichkeit soll gezeigt werden, daß Abrahams Geduld ihre Grundlage an der Verheißung hatte, die Gott aus Rücksicht auf die Menschen bei sich selbst beschworen hat. Dieser Gedanke dient aber nur zur Grundlage des Nachweises (V. 17ff.), daß dasselbe wie Abraham auch die Christen erfahren haben, so daß ihnen zugemutet werden kann, das Ziel der Christenhoffnung geduldig abzuwarten.

Ἐν ᾧ V. 17 blickt nicht etwa auf das vorhergehende Wort *ὅρκος* zurück, denn in diesem Falle würde der Verfasser im folgenden Hauptsatz nicht wieder vom *ὅρκος* reden, sondern sich statt dessen des Pronomens bedienen. *Ἐν ᾧ* ist also mit „deshalb" zu übersetzen. Deshalb, weil Menschen am Eide eine jeden Zweifel ausschließende Zusicherung haben, ist Gott, da er den Erben der Verheißung noch viel reichlicher, als es sonst der Fall wäre, das Unverbrüchliche seines Willens kund tun wollte, mit einem Schwur in die Mitte, nämlich zwischen sich und die Erben getreten, damit wir einen starken Zuspruch hätten. Es fragt sich, an welchen Eidschwur der Verfasser denkt, ob an den Eidschwur gegenüber Abraham oder an den Eidschwur, mit dem

Gott nach 7, 20ff. versicherte, Jesus sei ein Priester nach der Stellung Melchisedeks. In jenem Falle wären die Erben der Verheißung die alt- und neutestamentlich Frommen und in diesem ausschließlich letztere. Wenn die erste Erklärung richtig wäre, verstünde man nicht, warum der Verfasser so nachdrücklich versichert hat, daß Gott geschworen, denn die Grundlage für die Gewißheit der Erben wäre nicht der Eidschwur, sondern seine Erfüllung. Wenn man darauf antwortet, der Eidschwur an Abraham sei doch nur zu einer vorläufigen Verwirklichung gelangt, beziehe sich aber letztlich auf ein noch in Aussicht stehendes Ziel, so vermeidet man damit die Schwierigkeit keineswegs; denn rechnet der Verfasser mit einer vorläufigen Verwirklichung der Verheißung, so wäre das einzig Natürliche der Hinweis darauf gewesen, daß diese auch die definitive Verwirklichung mit Sicherheit erwarten lasse. Also der Verfasser denkt an den Eidschwur von Ps. 110, der sich auf die christlichen Erben der Verheißung beziehe. Der Einwand, daß die Leser das nicht hätten verstehen können, ist an sich recht fragwürdig und im vorliegenden Falle um so fragwürdiger, da wir nicht wissen, inwieweit der Verfasser die römischen Christen persönlich in den Gedanken des Hohepriestertums Christi eingeführt hat. Ganz neu scheint ihnen dieser Gedanke nach 2, 17 jedenfalls nicht gewesen zu sein. So denkt denn der Verfasser an den Eidschwur von Ps. 110, mit dem Gott in die Mitte getreten ist, damit durch die beiden im Eidschwur beschlossenen Tatsachen, nämlich durch die Verheißung und den Eidschwur, in welchen Stücken Gott nicht gelogen haben kann, wir, die christlichen Erben der Verheißung, einen starken Zuspruch hätten. Ermöglichte es die eidliche Verheißung an Abraham diesem, mit Geduld auf ihre Verwirklichung zu warten, so sollte eine ebensolche eidliche Verheißung auch den Christen Zuspruch bieten, alle Zweifel zu überwinden. Dieser Zuspruch aber ist für die Christen ein um so kräftigerer, als die Verwirklichung der Verheißung für sie, nämlich für sie als Gläubige, bereits eingetreten ist. Die Erben haben an der Verheißung einen Zuspruch als solche, die sich aus der Welt des Verderbens geflüchtet haben, um sich an das vor ihnen liegende Hoffnungsgut zu halten. *Κρατῆσαι* könnte freilich auch von *παράκλησιν ἔχωμεν* abhängen, aber dem Ebenmaß des Satzes entspricht die Abhängigkeit des Verbums von dem schon an sich einer Näherbestimmung bedürftigen *καταφυγόντες* besser. Daß aber *ἐλπίς* nicht als Hoffen, sondern als Hoffnungsgut gemeint ist, beweist das in V. 19 folgende Bild, in welchem die *ἐλπίς* als Anker

der menschlichen Seele bezeichnet wird. Das, was dem Schiff der menschlichen Seele Festigkeit verleiht, ist der Anker des Hoffnungsgutes. Dieser Anker ist sicher und zuverlässig, er läßt nicht los und wird nicht locker — und er geht hinein in das Innere des Vorhangs, d. h. in das jenseits des Vorhangs befindliche Allerheiligste. Bei diesem denkt der Verfasser natürlich an das himmlische Allerheiligste. Das Hoffnungsgut des Christen ist an der Stätte des unwandelbaren Gottes wohl geborgen. Der Anstoß, den man daran genommen hat, daß der Anker nicht nach unten, sondern nach oben geht, beruht auf unstatthafter Pressung des Bildes. Im 20. Verse lesen wir, wodurch der Christ weiß, daß sein Hoffnungsgut an der Stätte Gottes geborgen ist. Jesus ist dahin eingegangen als der, dem wir nachfolgen werden, und er ist dahin eingegangen uns zugute. Letzteres ist damit sichergestellt, daß er bei seinem Eingang Hoherpriester nach der Stellung Melchisedeks auf ewig geworden. Auch dieser Satz läßt sich nur so verstehen, daß Christus erst durch seinen Eingang ins himmlische Heiligtum Hoherpriester geworden (vgl. 2, 17 u. 5, 10). Indem der Verfasser die Sicherheit des Hoffnungsgutes durch den melchisedekischen Hohenpriester motiviert, kehrt er in ungezwungener und geschickter Weise zu dem 5, 10 verlassenen Gedanken zurück, um diesen zum Thema seiner folgenden Ausführungen zu machen.

6, 13 Ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶχεν μείζονος ὀμόσαι. Vergl. *Philo Leg. Alleg.* III § 72 (I. 127 M.): ὁρᾷς ὅτι οὐ καθ' ἑτέρου ὀμνύει θεός, οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κρεῖττον, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ ὅς ἐστι πάντων ἄριστος. | οὐδενός könnte nach Analogie von Mt. 12, 6 Neutrum sein, aber näher liegt die Annahme eines Maskulinums. | ὀμν. κατά τινος statt des bloßen Akkusativs findet sich im N. T. sonst nicht, wohl aber bei den LXX, z. B. Am. 6, 8. **14.** εἰ μήν ist die bei den LXX übliche Schwurformel, die auf Vermischung der griechischen Schwurformel ἦ μήν mit der hebräischen Wendung אִם לֹא = εἰ μή zurückgeht | εὐλογῶν εὐλογήσω κτλ. entspricht bei den LXX dem hebräischen Inf. abs. mit dem Verbum finitum und findet sich im N. T. nur in Zitaten aus den LXX. **17.** ἐν ᾧ gehört nicht mit dem Partizipialsatz, sondern mit dem Hauptsatz zusammen | βουλόμενος. Das Verbum bedeutet das Wollen des sittlichen Entschlusses, während θέλειν das Wollen der Neigung ist | τὸ ἀμετάθετον ist substantiviertes Adjektiv, das wie häufig die Stelle des Substantivs vertritt, vergl. Röm. 2, 4. Zum Gedanken des 17. Verses vergl. *Philo, De sacr. Ab. et Cain* § 28 (I. 181 M.): τοῦ πιστευθῆναι χάριν ἀπιστούμενοι καταφεύγουσιν ἐφ' ὅρκον ἄνθρωποι. **18.** πρᾶγμα wird ebenso wie 10, 1 und 11, 1 die Tatsache sein. Aber das Wort kann auch die Handlung bedeuten, z. B. Act. 5, 4 | θεόν ohne Artikel bezeichnet den, der Gott ist. | κρατῆσαι fordert in der Verbindung mit καταφυγόντες nicht die Bedeutung „ergreifen", denn die Aussage, daß jemand sich geflüchtet hat, um sich an etwas zu halten, hat nichts Befremdendes | ἐλπίς wird häufig im objektiven Sinne gebraucht, z. B. Röm. 8, 24. **20.** ὅπου statt ὅποι, das im N. T. nicht vorkommt.

7, 1—10. Der Priester Melchisedek und seine Größe.

Nachdem bereits 5, 1—10 von dem Hohepriestertum Christi die Rede gewesen ist, geht der Verfasser in dem nun folgenden Abschnitt des Schreibens Kap. 7—9 genauer darauf ein. Wir dürfen daraus schließen, daß die Leser die Argumente, welche der Verfasser berücksichtigt, mit besonderem Nachdruck geltend gemacht hatten. Schon bei der Besprechung des Abschnittes 5, 1—10 überzeugten wir uns davon, daß die römischen Christen die Bedeutung von Tod und Auferstehung Christi für die Erlösung nicht gelten lassen wollten. Sie verwiesen auf das Priestertum Israels, an das man sich mit Zuversicht halten dürfe, da es nach Gottes Willen Vergebung der Sünden vermittle. Dieses Urteil weist der Verfasser auch in dem folgenden Abschnitt zurück. Die Darstellung von Christi Walten als einem hohepriesterlichen kann, wie wir sahen, den Lesern nicht unbekannt gewesen sein. Trotzdem sieht sich der Verfasser veranlaßt, diesen Gegenstand eingehend zu besprechen, denn es galt den entscheidenden Angriff wider das Christentum, bzw. das entscheidende Argument zugunsten des Judentums abzuweisen. Zum Ausgangspunkt seiner Erörterungen macht der Verfasser das Bild Melchisedeks, wie es in der Schrift gezeichnet ist. Dieses Bild konnte er den zum Judentum hinneigenden Christen vorhalten, denn was die Schrift über Melchisedek sagt, ließen natürlich auch sie gelten. Nun ist aber außerdem Ps. 110, 4 von dem Priester nach der Stellung Melchisedeks die Rede. Daß dieser Priester in Jesus erschienen, daß es sich also wirklich so verhält, wie V. 20 gesagt war, zeigt der Verfasser, indem er feststellt, was es um Melchisedek nach der Darstellung der Genesis ist. Indem er das Bild Melchisedeks nach der Schrift zeichnet, läßt er erkennen, daß es das Bild Christi ist.

In dem Abschnitt V. 1—3 tritt zwischen das Subjekt *οὗτος ὁ Μελχισεδέκ* und das Prädikat *μένει ἱερεύς* V. 3 eine Reihe von Bestimmungen, deren erster Teil bis *ᾧ καὶ δεκάτην* ... *ἐμέρισεν Ἀβρ.* zum Subjekt und deren folgender Teil zum Prädikat gehört. Von Melchisedek wird auf Grund von Gen. 14, 18 bis 20 ausgesagt, in welcher Eigenschaft er Priester in Ewigkeit bleibt. Daß wirklich die Bestimmungen von *πρῶτον ἑρμηνευόμενος* an zum Prädikat gehören, ergibt sich daraus, daß in der Reihe der untereinander eng zusammengehörigen Bestimmungen nicht die Negation *οὔτε*, sondern *μήτε* gewählt ist. Gehen wir zunächst auf die Bestimmungen des Subjekts ein. In Übereinstimmung mit dem Bericht der Genesis wird Melchisedek als

König von Salem und Priester Gottes, des Höchsten, bezeichnet. Wo Salem zu suchen, ist für die Argumentation des Verfassers belanglos, aber nach Ps. 76, 3, sowie nach der Überlieferung der *Targumim* und nach *Josephus*[1]) kann wohl nur Jerusalem in Betracht kommen, nicht aber, wie Hieronymus[2]) annahm, das in der Nähe von Skythopolis gelegene *Σαλείμ*. Melchisedek ist ferner Priester Gottes, des Höchsten, d. h. nicht etwa des im Vergleich mit andern Göttern höchsten Gottes, sondern des schlechthin erhabenen Gottes. Er ist König von Salem und Priester des Höchsten und ist dem Abraham begegnet, als dieser von der Niederlage der Könige zurückkehrte, und hat ihn gesegnet. Die priesterliche Superiorität, die er mit der Segnung des Abraham diesem gegenüber in Anspruch nahm (vgl. V. 7), erkannte Abraham an, indem er ihm den Zehnten von allem, d. h. von der Kriegsbeute gab. Daß Melchisedek Abraham Brot und Wein entgegenbrachte, läßt der Verfasser unerwähnt, nicht etwa, weil er dem Abendmahl keine hohe Bedeutung beimaß, sondern weil jener Vorgang außer Zusammenhang mit dem steht, was Melchisedek als Priester tat. Damit ist auch der beherrschende Gesichtspunkt der Bestimmungen des Prädikats bezeichnet.

Von dem nach dem Bericht der Genesis gezeichneten Melchisedek wird ausgesagt, in welchen Eigenschaften er Priester für immer bleibt. Die Eigenschaften sind nicht als solche gemeint, die der geschichtliche Melchisedek besaß, sondern als solche, die der Priester Melchisedek nach dem Bericht der Schrift besitzt. Diese Eigenschaften entnimmt aber der Verfasser nicht nur dem, was die Schrift erzählt, sondern auch dem, was sie nicht erzählt. Seinem Namen nach ist Melchisedek König der Gerechtigkeit, und seinem Wohnort nach ist er König des Friedens. Kurz, als ein König, in dem und durch den Gerechtigkeit und Frieden sich verwirklichen, bleibt er Priester für immer, und er bleibt es als *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος*. Der Sinn der beiden ersten Worte bestimmt sich nach dem des letzten Wortes. Dieses kann nicht sagen wollen, daß der geschichtliche Melchisedek ohne Ahnen war, sondern nur, daß der Melchisedek des biblischen Berichtes das Geschlechtsregister nicht aufweist, welches von den levitischen Priestern beansprucht wurde (Neh. 7, 63 f.). Dementsprechend kann nun nicht die Meinung sein, daß der geschichtliche Melchisedek ohne Vater und Mutter war, sondern,

---

[1]) *Ant.* I, 10, 2: *ὁ τῆς Σόλυμα πόλεως βασιλεὺς Μελχ ... τὴν μέντοι Σόλυμα ὕστερον ἐκάλεσαν Ἱεροσόλυμα.*

[2]) Ep. 126 ad Evagr.: *oppidum juxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem.*

daß der Melchisedek der Schrift den bestimmten Vater und die bestimmte Mutter nicht besaß, die die levitischen Priester besitzen mußten, will gesagt sein. Der levitische Priester mußte ein Nachkomme Aarons (Num. 18, 1 ff.) und der Sohn einer Mutter von bestimmter Beschaffenheit sein (Lev. 21, 13 f.). Weder von Vater noch Mutter noch Genealogie Melchisedeks ist in der Schrift die Rede. Nach ihrer Darstellung fehlen also Melchisedek diejenigen Merkmale, welche den levitischen Priester kennzeichnen. Und wieder ist nicht an die historische Persönlichkeit, sondern an den Priester Melchisedek nach der Schrift gedacht, wenn von ihm ausgesagt wird, daß er keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens hat. Von beidem nämlich lesen wir in der Genesis nichts. — Den negativen Bestimmungen reiht sich eine positive an, die der Sache nach zur Erläuterung jener dient. Melchisedek sei in dem Bericht der Schrift dem Sohne Gottes gleich gemacht. Die Voraussetzung dieser Annahme ist, daß die göttliche Leitung nicht nur die alttestamentlichen Vorgänge, sondern auch deren Bericht so gestaltet hat, daß ein Bild dessen zustande kam, auf den Gott es mit der Heilsgeschichte absah. Von Melchisedek, wie er sich in den angegebenen Aussagen darstellt, heißt es nun, daß er immerdar Priester bleibt. *Εἰς τὸ διηνεκές* unterscheidet sich von *εἰς τὸν αἰῶνα* so, wie der stetige Fortbestand von der Endlosigkeit. Also die Meinung ist nicht, daß Melchisedeks Leben kein Ende genommen hat, sondern, daß er nie durch einen andern Träger seines Amtes abgelöst worden ist.

Die Aussagen von V. 1—3, die zunächst nur Aussagen über den Priester Melchisedek nach dem Bericht der Genesis darstellen, sind doch zugleich auch Aussagen über den Hohenpriester Christus. Das kommt durch die Worte *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* deutlich zum Ausdruck. Und nur wenn die Aussagen über Melchisedek als Aussagen gemeint sind, die auf Christus anwendbar sind, erscheint V. 1—3 geeignet, zur Begründung dessen zu dienen, daß Jesus ein Hoherpriester nach der Stellung Melchisedeks geworden. Es fragt sich nun aber, inwiefern die Aussagen der Schrift nach dem Bilde des Sohnes Gottes gestaltet sind, bzw. welche Aussagen über Christus der Verfasser bei den Bestimmungen Melchisedeks im Sinne hat. Natürlich kommt nicht nur die Aussage in Betracht, daß Melchisedeks Leben kein Ende hat, sondern ebenso die Reihe der andern zum Prädikat gehörigen Bestimmungen. Auch der neutestamentliche Hohepriester ist ein König der Gerechtigkeit und des Friedens, auch er hat nicht Vater und Mutter und

Genealogie aufzuweisen, wie sie der levitische Priester aufweisen mußte, auch er hat kein Ende des Lebens, denn er übergibt sein Amt keinem Nachfolger, sondern hat es in beständiger Dauer inne. Aber in welchem Sinne gilt nun die Aussage von Christus, daß er keinen Anfang der Tage habe? Da die Aussage der Verneinung des Endes seines Lebens entspricht, scheint es, muß der Verfasser daran denken, daß er in seinem Amt keinen Vorgänger hat. Und daran wird er auch wirklich denken. Dem Wortlaut nach bezieht sich freilich die zunächst an dem Melchisedek der Schrift orientierte Aussage darauf, daß Christus persönlich keinen Anfang hatte. Aber dieser Gedanke fällt aus der Reihe aller übrigen Bestimmungen heraus, denn letztere beziehen sich durchweg auf Christus als den Träger des priesterlichen Amtes. Von dem Träger dieses Amtes als solchem konnte der Verfasser aber nicht sagen wollen, daß er ohne Anfang sei, denn er hat sich die Erhöhung Christi als den Eintritt in sein Amt vorgestellt (2, 17; 5, 10; 6, 20). Es verhält sich also so, daß die Aussage, deren Wortlaut durch den Bericht der Genesis bestimmt wurde, streng genommen einen Anfang der Tage der Person des neutestamentlichen Hohenpriesters verneint, daß aber tatsächlich dem Verfasser der Gedanke vorschwebt, der neutestamentliche Hohepriester habe das Amt ebenso, wie er es nicht durch eintretenden Tod auf einen Nachfolger übertragen wird, auch nicht durch den eingetretenen Tod eines Vorgängers überkommen.

Nachdem der Verfasser das melchisedekische Priestertum Christi festgestellt hat, weist er V. 4—10 die Größe dieses Priestertums nach. Natürlich ist auch dieser Nachweis dazu bestimmt, ein irriges Urteil der Leser zurecht zu stellen. Diese werden nun nicht behauptet haben, daß Christus als Hoherpriester klein sei, aber indirekt werden sie es freilich behauptet haben, indem sie auf das gottgeordnete und also wahrhaft große Priestertum Israels hinwiesen. Dem gegenüber zeigt der Verfasser V. 4 bis 10, wie groß Melchisedek, bzw. sein in Christus verwirklichtes Priestertum ist. Auch in diesem Abschnitt kommt nicht die geschichtliche Person des Melchisedek in Betracht, sondern der Priester Melchisedek, wie er uns im Bericht der Schrift entgegentritt. Im Geist sollen die Leser ihr Auge darauf richten, wie groß dieser, nämlich der V. 1—3 besprochene Melchisedek ist, und sie sollen seine Größe darnach bemessen, daß Abraham ihm nach Gen. 14, 20 den Zehnten gab. Ein *καί* vor *δεκάτην* könnte nach seiner Stelle nur zu diesem Wort gehören, aber dazu paßt es nicht, denn es bildet nicht den höchsten Erweis

von Größe, daß jemand den Zehnten erhält. Dazu kommt, daß, wie die appositionelle Bestimmung Abrahams als ὁ πατριάρχης zeigt, der Ton nicht auf δεκάτην, sondern auf Abraham liegt. *Καί*, das sich ℵ A C findet, ist also mit B syr vg zu tilgen. Der Zehnte, den Melchisedek erhielt, wird durch die Worte ἐκ τῶν ἀκροθινίων bestimmt. Dabei ist nicht an den Zehnten von der Beuteauslese, sondern an den in der Beuteauslese bestehenden Zehnten gedacht. Wie groß Melchisedek sein muß, wenn Abraham ihm den Zehnten gab, macht der Verfasser dadurch nachdrücklich fühlbar, daß er Abraham als ὁ πατριάρχης bezeichnet, d. h. als den Ahnherrn des israelitischen Volkes.

An V. 4 wird durch καί V. 5f. angereiht. Die Größe Melchisedeks zeigt sich nicht nur darin, daß Abraham ihm den Zehnten gab, sondern auch darin, daß Melchisedek von sich aus, obgleich ihm nicht durch das Gesetz das Privileg der levitischen Priester zukam, den Abraham bezehntete. So durchsichtig dieser Gedanke ist, so schwierig ist doch das genauere Verständnis der Worte οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευεὶ τὴν ἱερατίαν λαμβάνοντες. Verfehlt ist die Übersetzung „die von den Söhnen Levi Stammenden", denn da jedenfalls an die Leviten gedacht ist, versteht man nicht, warum diese nicht als solche, sondern als Söhne der Leviten bezeichnet sein sollten. *Οἱ ἐκ τῶν υἱ. Λ.* können nach Analogie von 2. Tim. 3, 6; Joh. 16, 17; 18, 17; 2. Joh. 4 nur „die von den Söhnen Levis", d. h. die Leviten sein. Aber man darf nicht übersetzen „die von den Leviten, welche den Priesterdienst empfangen", denn so hätte vor λαμβάνοντες der Artikel nicht fehlen dürfen. Eher könnte man die Worte *οἱ ἐκ τῶν υἱ. Λ.* durch ὄντες ergänzen: „die von den Söhnen Levis seiend den Priesterdienst empfangen" (Hofmann). Noch einfacher aber zieht man λαμβάνοντες zum Prädikat: „Die von den Söhnen Levi — den Priesterdienst empfangend", d. h. wenn sie den Priesterdienst empfangen, haben Befehl, das Volk nach dem Gesetz zu bezehnten. Daß die Priester nicht unmittelbar, sondern mittelbar, nämlich durch die Leviten, vom Volk den Zehnten erhoben, läßt der Verfasser als belanglos unberücksichtigt. Er redet aber von den priesterlichen Leviten und nicht von den Leviten überhaupt, weil ihm als Gegensatz die priesterliche Gestalt des Melchisedek vor Augen steht. Die Priester haben das Gebot der Bezehntung nicht nach einem natürlichen Recht, sondern bloß nach dem Gesetz. *Κατὰ τὸν νόμον* gehört zu ἐντολὴν ἔχουσιν κτλ. Wie wenig das Recht der Bezehntung der natürlichen Ordnung entspricht, hebt der Verfasser dadurch noch nachdrücklich hervor, daß er die Glieder des bezehnteten

Volkes als Brüder der Priester bezeichnet, und weiter dadurch, daß er von ihnen aussagt, sie seien gerade so wie die Priester aus der Lende Abrahams hervorgegangen. Während nun die Superiorität der Priester über das Volk nicht einer natürlichen, sondern bloß einer gesetzlichen Ordnung entspricht, hat Melchisedek die Bezehntung als einer vollzogen, dessen Geschlecht nicht von den Leviten hergeleitet wird, und er hat sie nicht nur am Volk, sondern auch an dessen Ahnherrn vollzogen.

Mit der Bezehntung Abrahams verband Melchisedek die Segnung desselben. Der Verfasser läßt diese nicht unerwähnt, denn auch sie schien ihm ein Anzeichen für die Superiorität des Priesters über den Patriarchen zu sein, dessen Größe er hervorhebt, indem er ihn den Inhaber der Verheißungen nennt. Die Segnung Abrahams durch Melchisedek sollen die Leser nach der allgemeingültigen Wahrheit bemessen, daß das Geringere von dem Größeren gesegnet wird. Also auch dieser Zug der biblischen Erzählung bezeugt die Größe Melchisedeks.

Ein weiteres Argument, das wieder an die Erzählung von der Bezehntung Abrahams anknüpft, folgt im 8. Verse. Hier werden mit *ὧδε* und *ἐκεῖ* die nähere und fernere Vergangenheit einander gegenübergestellt. In jener nehmen nicht etwa sterbliche, sondern hinsterbende Menschen den Zehnten oder vielmehr die Zehnten, wie der Verfasser im Hinblick auf die immer wiederkehrende Entrichtung des Zehnten sagt; in dieser dagegen nimmt den Zehnten einer, dem in der Schrift bezeugt wird, daß er lebt. Da den hinsterbenden Menschen der lebende Melchisedek gegenüber tritt, muß das Leben als Gegensatz des Hinsterbens gemeint sein. Das eine Mal steht das Recht der Bezehntung einer Mehrheit von Menschen zu, die sich durch den Tod ablösen, das andere Mal steht es einer einzelnen Person zu, bei der keine Ablösung durch den Tod stattfindet. Die Aussage vom Leben Melchisedeks ist also ebenso gemeint, wie die Aussage von V. 3, daß er keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens hat. Dann schwebt aber dem Verfasser bei dem Zeugnis der Schrift nicht Psalm 110, sondern nur Genes. 14 vor. Nur bei dem richtigen Verständnis von *ὅτι ζῇ* beweist der Vers, was er beweisen soll. Daß ein Lebender den Zehnten empfängt, beweist nichts für seine Größe, — wenn man beim Leben an die Anfangs- und Endlosigkeit denkt. Ein wirklicher Beweis liegt nur dann vor, wenn der Zehntenempfang als Sache des eigensten Lebens Melchisedeks hingestellt wird.

Schließlich erweist der Verfasser V. 9 die Größe des melchisedekischen Priestertums dadurch, daß in Abraham gewissermaßen

auch Levi bezehntet wurde, sofern er nämlich in der Lende seines Vaters war. Der Verfasser ist sich der Kühnheit dieses Argumentes bewußt, denn er leitet es mit den Worten *ὡς ἔπος εἰπεῖν* „daß ich so sage" ein. Das Argument setzt übrigens voraus, daß ebenso wie Levi in der Lende Abrahams, auch die Leviten in der Lende Levis waren.

7, 1 *Ὁ συναντήσας*. Zum Verbum vergl. Lk. 9, 37; 22, 10. Statt des Artikels ist das Relativpronomen *ὅς* handschriftlich sehr gut bezeugt: ℵ A B D², aber es ergibt ein sehr hartes Anakoluth, und *ὁ* konnte wegen des folgenden *σ* leicht zu *ὅς* verändert werden. *Ὁ συναντ.* wird also der Verfasser geschrieben haben. | *ἀπὸ τῆς κοπῆς* Gen. 14, 17. 2 *ἑρμηνευόμενος* vergl. Joh. 1, 42, häufiger ist das Compos. *μεθερμην.* | *βασιλεὺς δικαιοσύνης*. *Jos. Bell. jud.* VI, 10 gibt den Namen durch *βασιλ. δίκαιος* wieder | *δικαιοσύνης . . . εἰρήνης*. Dieselbe Reihenfolge Röm. 5, 1; 14, 17. Die Genetive sind qualit. | *ὅ ἐστιν* Mrk. 7, 34; 5, 41 | *βασιλεὺς εἰρήνης*. שָׁלֵם ist zunächst Adjektiv. Das Substantiv lautet gewöhnlich שָׁלוֹם, aber auch Philo kennt dafür שָׁלֵם (*Leg. Alleg.* III, 25. I. 102 M: *καλείσθω οὖν ὁ . . . βασιλεὺς ἡγεμὼν εἰρήνης, Σαλήμ*), und diese Form des Substantivs hat sich in dem Namen der Stadt יְרוּשָׁלֵם erhalten. 3 Bei der Voraussetzung, die Angaben über Melchisedek bezögen sich auf die geschichtliche Person, gelangte man zu verschiedenen irrigen Erklärungen. So dachte *Origenes* an einen Engel, *Hierakas* an eine Ensarkose des heiligen Geistes und die *theodotianischen Melchisedekianer* an eine große göttliche Kraft. 4 *θεωρεῖν* findet sich in den Episteln des N. T. nur noch 1. Joh. 3, 17 | *ἀκροθίνια* zusammengesetzt aus *ἄκρος* und *θίς* ist das auf einem Haufen oben Liegende, d. i. das Beste. Nach dem Zusammenhang der Stelle ist die Beuteauslese gemeint | *ὁ πατριάρχης* dient in den Büchern der Chronik zur Bezeichnung der Stammhäupter, und ebenso wird das Wort von David (Act. 2, 29) und von den Söhnen Jakobs (Act. 7, 8 f.) gebraucht. Abraham als Patriarch ist der Ahnherr des israelitischen Volkes schlechtweg. Auch Philo erblickt in den Abgaben, die die Priester empfangen, ein Zeugnis dessen, daß ihnen Herrschaft zukommt. *De spec. leg.* I 142 (II, p. 234 M.): *ἐξ ὧν ἁπάντων δῆλόν ἐστιν, ὅτι βασιλέων σεμνότητα καὶ τιμὴν περιάπτει τοῖς ἱερεῦσιν ὁ νόμος· ὡς γοῦν ἡγεμόσι φόρους ἀπὸ παντὸς μέρους κτήσεως δίδοσθαι κελεύει.* 5 *ἱερατία* (vergl. Luk. 1, 9) bezeichnet den Priesterdienst im Unterschied von *ἱερωσύνη*, das sich auf Amt und Würde des Priesters bezieht. | *ἀποδεκατοῖν*, vergl. *ἀποδεκατεύειν* Lk. 18, 12. Die gewöhnlichere Form ist *δεκατεύειν*. | *κατὰ τὸν νόμον* gehört zu *ἐντολὴν ἔχουσιν κτλ.* Die Verbindung mit *τὸν λαόν* ergäbe die unveranlaßte Bestimmung des Volkes als eines gesetzlich verfaßten, und die Verbindung mit *ἀποδεκατοῖν* ergäbe den unveranlaßten Gedanken, daß die Bezehntung des Volkes nicht in ungesetzmäßiger Weise stattfinden sollte | *ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος* ist Wiedergabe des entsprechenden hebräischen Ausdrucks für leibliche Abstammung Gen. 35, 11; 2. Chron. 6, 9. 6 *μὴ γενεαλογούμενος*. Die Negation *μή* statt *οὐ* ist gewählt, weil die Negation nicht zum Subjekt, sondern zum Prädikat gehört: *der, dessen Geschlecht nicht von ihnen abgeleitet wird.* | *δεδεκάτωκεν* Prf. mit präsentischer Bedeutung. Die Bezehntung liegt in der Schrift vor. 7 *ἀντιλογία*, vergl. 6, 16. 8 *μαρτυρούμενος*, vergl. Act. 6, 3; 10, 22. 9 *ὡς ἔπος εἰπεῖν* findet sich im N. T. und bei den LXX nicht, wohl aber häufig bei Philo.

7, 11—25. Die Unvollkommenheit des levitischen Priestertums im Vergleich mit dem melchisedekischen Priestertum.

Mit 7, 11 beginnt ein weiterer, mit dem Vorhergehenden eng zusammenhängender Abschnitt, in dem die Unvollkommenheit des levitischen Priestertums im Vergleich mit dem melchisedekischen nachgewiesen wird. Im Kreise der Leser behauptete man, das gottgeordnete Priestertum Israels bringe das rechte Verhältnis der Menschen zu Gott zustande. Demgegenüber schreitet der Verfasser von dem Nachweis der Größe des melchisedekischen Priesters zur Behauptung fort, daß das levitische Priestertum seinem Zweck nicht entspreche, indem es keine Vollendung, d. h. kein rechtes Verhältnis zwischen Gott und Menschen zustande bringe. Diese Behauptung wird in der Form eines irrealen Bedingungssatzes ausgesprochen: Gäbe es eine Vollendung, so würde ein andersartiger Priester nicht aufgestellt werden. In einem Schaltsatz aber wird begründet, daß eine Vollendung, wenn überhaupt, so nur von jenem Priestertum zu erwarten war: „Denn das Volk ist auf Grund desselben mit einem Gesetz versehen.“ Die Forderungen Gottes an das sündige Volk konnten nur auf dem Grunde einer der Sühne dienenden Institution bestehen. Daß nun das allein dafür in Betracht kommende Priestertum nicht das rechte Verhältnis zu Gott herzustellen vermöge, gehe daraus hervor, daß es in diesem Falle nicht nötig gewesen wäre, daß ein andersartiger Priester aufgestellt wurde und daß er benannt wurde nicht nach der Stellung Aarons. Die Negation *οὐ* kann nicht zum Prädikat *λέγεσθαι* gehören, sondern ist eng mit *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών* zu verbinden. Daß die Unvollkommenheit des levitischen Priestertums wirklich durch die Aufstellung eines andersartigen Priesters bewiesen wird, begründet der Verfasser V. 12 damit, daß der Wandel des Priestertums nicht zufällig sein könne. Er involviere nämlich nichts Geringeres, als einen Wandel des mit dem Priestertum unlösbar zusammenhängenden Gesetzes. Weiter wird in V. 13 der Hauptgedanke begründet, daß wirklich ein andersartiger Priester aufgestellt wurde zum Beweise der Unvollkommenheit des levitischen Priestertums. Der, in bezug auf den das Wort Ps. 110, 4 gesagt wird, hat an einem andersartigen Stamme teil (Perf.), von dem abstammend keiner des Altars wartet. Denn es sei ja ganz klar, daß der Herr aus Juda aufgegangen ist; in bezug auf diesen Stamm habe aber Moses nicht gesagt, daß Priester aus ihm hervorgehen sollten. Beim Aufgang aus Juda schwebt dem Verfasser wohl das Bild eines auf-

gehenden Sternes, vielleicht aber auch das eines aufsprießenden Gewächses vor.

V. 15 lesen wir: *Und in noch völligerem Maße ist es offenbar, wenn usw.* Was soll als in noch völligerem Maße offenbar erwiesen werden? Nicht etwa die Änderung des Priestertums, denn diese wurde nur zur Begründung des Hauptgedankens erwähnt. Den Hauptgedanken selbst, daß das levitische Priestertum unvollkommen ist, hat der Verfasser im Sinne. Das sei in noch völligerem Maße offenbar, wenn nach der Ähnlichkeit Melchisedeks ein andersartiger Priester aufgestellt wird. Würde der Satz nur so weit reichen, so enthielte die Begründung nichts, was nicht schon V. 11—14 ausgesprochen war. Aber der Satz setzt sich in einem Relativsatz fort, auf dem aller Ton liegt. Dadurch wird die Unvollkommenheit des levitischen Priestertums in noch völligerem Maße offenbar, daß ein andersartiger Priester eingesetzt wird, der ein solcher nicht nach dem Gesetz fleischernen Gebotes, sondern nach der Kraft unauflöslichen Lebens wird. Der Relativsatz weist einen scharfen, bis ins einzelne durchgeführten Gegensatz auf. Zunächst treten als Hauptbegriffe das außer dem Menschen befindliche Gesetz und die in ihm wohnende Kraft einander gegenüber. Die beiden Hauptbegriffe werden durch epexegetische Genetive bestimmt. Das Gesetz besteht in einer fleischernen Vorschrift und die Kraft in unauflöslichem Leben. Der Gegensatz von fleischern ist unauflöslich und der Gegensatz der Vorschrift ist das Leben. Die levitischen Priester gelangen zu ihrem Amt entsprechend einem Gesetz, welches in fleischerner Anordnung besteht, d. h. einer Anordnung, die sich auf die Sphäre des Fleisches oder des Äußerlichen und Vergänglichen bezieht. Leibliche Abstammung, körperliche Beschaffenheit, Verheiratung und dergleichen kam in Betracht. Anders als die levitischen Priester ist nun der melchisedekische Priester ein solcher, der entsprechend der Kraft unauflöslichen Lebens zu seinem Amt gelangt ist. Dieser Satz gestattet nicht, mit HOFMANN an eine dem erhöhten Christus eignende Kraft zu denken, sondern die Lebenskraft, die dem Geistträger schon in seinen Erdentagen eignet, ist gemeint. Wohl hat er den Tod erlitten, aber weil er die unauflösliche Lebenskraft besaß, mußte der Tod weichen und dem Leben des melchisedekischen Priesters Raum machen. Zur Begründung dessen, daß Christus nach der Kraft unauflöslichen Lebens Priester geworden, führt der Verfasser V. 17 das Wort des 110. Psalmes an: *Du bist ein Priester auf ewig nach der Stellung Melchisedeks.* *Μαρτυρεῖται* bedeutet nicht „es wird bezeugt", sondern „er wird bezeugt", d. h. ihm gilt das Zeugnis.

In V. 18—25 liegen drei durch *καί* miteinander verbundene gleichartige Sätze vor, deren jeder mit *μέν* und *δέ* gebildet ist (18, 20, 23). Bei der Gleichartigkeit der Sätze legt sich die Annahme nahe, daß sie alle unter dem V. 18 mit *γάρ* angegebenen Gesichtspunkt stehen. Aber wie ist das *γάρ* zu verstehen? Jedenfalls blickt es nicht auf V. 17 zurück, denn in diesem Fall müßte das Verhältnis des begründeten und des zu begründenden Satzes das umgekehrte sein. Aber auch die Notwendigkeit der Wandlung der Priesterordnung soll nicht begründet werden, denn damit vertragen sich schon die Worte *ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος* nicht, denn sie bezeichnen nicht einen Grund, sondern eine Folge dessen, was angeblich begründet werden soll. Hofmann nimmt an, V. 18—25 solle begründen, inwiefern die Aufstellung eines andersartigen Priesters (V. 15) einen Grund für die Unvollkommenheit des levitischen Priestertums (V. 11) bildet, insofern nämlich, als sich mit der Aufstellung des andersartigen Priesters das verbindet, was in V. 18—25 dargelegt wird. Allein V. 15 läßt sich nicht von dem folgenden Verse isolieren, dessen Inhalt ausreichend klar macht, inwiefern mit der Aufstellung des melchisedekischen Priesters der Erweis für die Unvollkommenheit des levitischen Priestertums erbracht ist. In Wirklichkeit beginnt mit V. 18 ein neuer Abschnitt. Dem Verfasser schwebt der Grundgedanke von V. 11—17 vor, nämlich der Gedanke von der Unvollkommenheit des levitischen Priestertums, zugleich aber auch von der Vollkommenheit des melchisedekischen Priestertums. Zur Bestätigung dieses Gedankens führt er nun das Folgende an. Wir werden das *γάρ*, wie häufig, am besten mit „ja" übersetzen. Daß es sich wirklich so verhält, wie V. 11 bis 17 gezeigt war, erhellt aus dem Inhalt der drei Sätze V. 18ff.

Dem Subjekt *ἀθέτησις μέν* tritt das andere *ἐπεισαγωγὴ δὲ* gegenüber, und das Prädikat *γίνεται* ist auch zu dem zweiten Subjekt zu ergänzen. Beide Sätze sind aber durch den Schaltsatz *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος* voneinander getrennt. Eine Abschaffung des vorhergehenden Gebotes, von der die Leser geredet haben dürften, findet wirklich statt. „Vorhergehend" ist das Gebot nicht nur unter zeitlichem Gesichtspunkt, sondern auch, weil ihm ein bloß vorläufiger Charakter eignet. Natürlich ist das Gebot gemeint, welches das levitische Priestertum anordnet. Die Abschaffung dieses Priestergebotes findet deshalb statt, weil es sich als schwach und nutzlos erwiesen hat. Statt der Substantiva *ἀσθένεια* und *ἀνωφέλεια* ist das Neutrum der entsprechenden Adjektiva verwandt. Der Verfasser denkt an die Erscheinung, in der das Priestergebot auftrat. Als schwach

und infolgedessen als nutzlos erwies es sich, weil die Priester, die es bestellte, nicht imstande waren, die Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott zu versetzen. Daß sich nun aber das Gebot als schwach und nutzlos erwies, wird im Schaltsatz dadurch begründet, daß das Gesetz, von dem jenes Gebot nur ein Bestandteil ist, nichts zur Vollendung gebracht hat. Der Abschaffung des vorhergehenden Gebotes entspricht die Einführung einer besseren Hoffnung, bei deren Vorhandensein wir Gott nahen. Den genauen Gegensatz zum Priestergebot hätte das Wort des Eidschwures gebildet, welches sich auf den melchisedekischen Priester bezieht. Statt dieses Wortes nennt nun aber der Verfasser das Gut, welches durch Walten des neutestamentlichen Priesters zustande kommt. Unter *ἐλπίς* ist hier nicht die Tätigkeit des Hoffens, sondern ebenso wie 6, 18 das Hoffnungsgut der endlichen Vollendung zu verstehen. Wenn der Verfasser aber als das durch Christus vermittelte Heilsgut das Hoffnungsgut nennt, so ist das durch das Urteil im Kreise seiner Leser veranlaßt, denn diese bezweifelten, wie wir sahen, daß das Christentum eine ausreichende Gewähr für die endliche Vollendung bietet. Das Hoffnungsgut wird als ein besseres bezeichnet. Der Komparativ dürfte nicht an einem weniger wertvollen Hoffnungsgut Israels, sondern an der Beschaffenheit des Priestergebotes orientiert sein. Das vorläufige Gebot wird abgetan und das bessere Hoffnungsgut an seine Stelle gesetzt. Um die Bestimmung des Hoffnungsgutes durch die Worte *δι' ἧς ἐγγίζομεν* recht zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß das Hoffnungsgut konkret *das Erbteil unter den Heiligen* ist, d. h. die Stätte der vollendeten Gerechten bei Gott (vgl. 12, 23). Indem der Christ seinem letzten bei Gott befindlichen Ziel entgegengeht, nähert er sich Gott. Wir werden also *δι' ἧς* am besten nach Analogie von 9, 12 übersetzen „bei dessen Vorhandensein".

Dem ersten Satz, der zur Bestätigung der Unvollkommenheit des levitischen und der Vollkommenheit des melchisedekischen Priestertums dient, tritt V. 20—22 ein zweiter Satz zur Seite. Nach Maßgabe dessen, daß nicht ohne Eidschwur — die Ergänzung bleibt dem Leser überlassen —, sei einer besseren Ordnung Bürge Jesus geworden. In diesen Satz ist der Schaltsatz *οἱ μὲν γάρ* bis *εἰς τὸν αἰῶνα* eingefügt. Es fragt sich nun, wie der Vordersatz zu vervollständigen ist. Aus dem Schaltsatz sind die fehlenden Worte natürlich nicht zu ergänzen, aber auch aus dem durch den Schaltsatz weit entfernten Nachsatz sind sie nicht zu ergänzen. Nur das Vorhergehende (V. 18f.) kann für

die Ergänzung in Betracht kommen und aus diesem ein Vorgang, der sich mit einem Eidschwur verband. Das ist die Einführung einer besseren Hoffnung. Nach Maßgabe dessen also, daß die bessere Hoffnung mit einem Eidschwur eingeführt wird, ist Jesus einer besseren Ordnung Bürge geworden. Bevor der Verfasser aber den Nachsatz niederschreibt, fügt er zur Begründung des Vordersatzes in Parenthese die Bemerkung ein, daß die einen, nämlich die levitischen Priester, Priester sind, die es ohne Eidschwur geworden, daß aber der andere, nämlich der melchisedekische Priester, Priester ist, der es mit einem Eidschwur geworden, und zwar durch den geworden, der in der Schrift betreffs seiner spricht: geschworen hat der Herr usw. Entsprechend der Umschreibung des Schaltsatzes gehört *εἰσὶν γεγονότες* nicht als bedeutungslose Conjug. periphrastica statt *γεγόνασιν* zusammen, sondern von denen, die Priester sind, wird ausgesagt, daß sie es nicht ohne Eidschwur geworden, und dem entsprechend sind die Worte *ὁ δὲ μετὰ ὁρκωμοσίας* zu ergänzen. Die Aussage des Schaltsatzes nun, daß der melchisedekische Priester im Unterschied von den levitischen mit einem Eidschwur ein solcher geworden, dient zur Begründung dessen, daß die Einführung des besseren Hoffnungsgutes nicht ohne Eidschwur stattfindet. Die Begründung hat ihre Kraft in der als selbstverständlich vorausgesetzten Wahrheit, daß mit dem melchisedekischen Priester das durch ihn zu realisierende Hoffnungsgut sichergestellt ist. Da der Priester mit Eidschwur ein solcher geworden, gewährleistet dieser auch die Erlangung des Hoffnungsgutes. Dem entspricht nun der Nachsatz V. 22 trefflich. Mit *κατὰ τοσοῦτο* nimmt der Verfasser das *καθ᾽ ὅσον* des Vordersatzes auf. Nach Maßgabe dessen, daß das Hoffnungsgut mit einem Eidschwur eingeführt wird, bezw. dessen, daß der melchisedekische Priester mit einem Eidschwur ein solcher geworden, ist dieser Priester, nämlich Jesus, Bürge dessen, daß eine bessere *διαθήκη* ihre Realisierung finden wird. Unter *διαθήκη* verstand der Verfasser ebenso wie die Urchristenheit überhaupt nicht einen Bund, sondern eine Anordnung oder Verfügung dessen, was sein soll. Den Inhalt der *διαθήκη* bilden Sündenvergebung und Verinnerlichung des Gesetzes und als Folge von beidem das Hoffnungsgut der vollendeten Gottesgemeinschaft. Mit einem Eide ist der melchisedekische Priester ein solcher geworden und ist also auch das durch ihn zu beschaffende Hoffnungsgut sichergestellt. Nach Maßgabe dessen, daß es mit einem Eide geschehen ist, ist nun das Hoffnungsgut, bzw. die *διαθήκη*, deren Verwirklichung Jesus verbürgt, eine bessere, als es die alttestamentliche war.

In dem dritten Satz, der zur Bestätigung der Unvollkommenheit des levitischen und der Vollkommenheit des melchisedekischen Priestertums dient 23f., werden die levitischen Priester und der melchisedekische Priester einander gegenübergestellt. Von jenen wird gesagt, daß sie Priester sind, die es in Mehrheit geworden, weil sie durch den Tod verhindert werden zu bleiben. Wie der letzte grundangebende Satz zeigt, besteht der Akt, durch den es zur Mehrheit von Priestern kommt, nicht in der Berufung Aarons und seiner Söhne, die ja auch sterben mußten, sondern in der Berufung eines Geschlechtes, mit der die Vielheit von Amtsträgern gesetzt war. Die Mehrheit der Priester ist dadurch veranlaßt, daß sie durch den Tod am Bleiben verhindert werden. Mit *παραμένειν* ist natürlich nicht ein Bleiben im Leben gemeint, sondern zum Verbum ist *τοῖς ἀνθρώποις* zu ergänzen. Der Tod hinderte sie, bei den Menschen zu bleiben und für diese priesterlich zu walten. Anders verhält es sich bei Christus, der, weil er ewig bleibt, sein Priestertum *ἀπαράβατον* hat. Es liegt nahe, dieses Wort von *παραβαίνειν* = סור abzuleiten und mit „nicht übergehend" zu übersetzen, denn diese Bedeutung paßt in den Zusammenhang trefflich. Allein sie läßt sich nicht belegen und ist keineswegs die einzig passende. Das Adjektiv ist von *παραβαίνειν* = übertreten abzuleiten und bedeutet demgemäß unübertretbar, unverletzlich, absolut. Weil der melchisedekische Priester in Ewigkeit ein solcher bleibt, trägt sein Priestertum im Unterschied von dem levitischen absoluten Charakter. Da es sich so mit dem neutestamentlichen Priester verhält, vermag er denn auch (*ὅθεν καί*) diejenigen vollkommen zu retten, die durch ihn Gott nahen, indem er allzeit lebt, um für sie einzutreten. Der Träger des absoluten Priestertums, der als solcher ohne Ende und ohne Unterbrechung (*εἰς τὸν αἰῶνα* und *πάντοτε*) seines Amtes waltet, bringt im Unterschied von den levitischen Priestern eine vollkommene Errettung zustande und zwar für die, die ihr Nahen zu Gott durch ihn vermittelt sein lassen. Wer, sich an den neutestamentlichen Priester haltend, in Verbindung mit ihm Gott naht, der erreicht Gott wirklich, denn seine Schuld hört auf. Daß der Verfasser für diesen Gedanken das Bild eines Priestertums verwendet, erklärt sich daraus, daß für seine Vorstellung im Priester die israelitische Gemeinde Gott naht (vgl. 10, 1).

7, 11 *Μὲν οὖν* ohne nachfolgendes *δέ* vergl. 8, 4 | *Λευιτικός* findet sich weder bei den LXX noch bei Josephus noch bei Philo noch bei den apostolischen Vätern und könnte danach von dem Verfasser des Hebräerbriefes selbst geprägt sein | *ἱερωσύνη* kommt in den letzten Büchern der LXX vor, im N. T. aber nur in diesem Kap. (V. 12. 24) | *ἐπ᾽ αὐτῆς* *auf Grund desselben,*

vergl. 2. Kor. 13, 1 | νενομοθέτηται entspricht korrekt νομοθετεῖν τινι Ex. 24, 12 | ἕτερος bezeichnet im Unterschied von ἄλλος nicht nur den anderen, sondern zugleich auch den andersartigen | ἀνίστασθαι muß, wie das parallele λέγεσθαι zeigt, als Passiv und nicht als Medium verstanden werden. 13 ἐφ᾽ ὃν *in bezug auf welchen*, vergl. Mrk. 9, 12f., ist gleichbedeutend mit εἰς c. Acc. V. 14 | προσέχειν c. Dt, vergl. 1. Tim. 4, 13; 3, 8. 14 ἐξ Ἰούδα. Die Abstammung Christi aus dem Stamme Juda wird außer in der Geburtsgeschichte Mth. 2, 6 nur noch Apok. 5, 5 erwähnt. Wie der Zusammenhang mit dem Stamme Juda vermittelt gedacht ist, läßt sich nicht entscheiden, wahrscheinlich so, wie in den Geschlechtsregistern durch Joseph. | ἀνατέταλκεν kann ebenso am Aufgehen der Gestirne wie an dem der Pflanzen orientiert sein. In den N. T.-lichen Schriften wird das Verbum nur im ersten Sinne gebraucht Lk. 1, 78; 2. Petr. 1, 19 | das bloße ὁ κύριος in bezug auf Christus findet sich nur noch 1. Tim. 1, 14; 2. Tim. 1, 8; 2. Petr. 3, 15. 15 περισσότερον ebenso wie 6, 17 | κατάδηλον. Die Präposition κατά dient zur Verstärkung des in δῆλον gelegenen Begriffs, vergl. z. B. καταφελεῖν | κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισ. Ein Priester nach der Ähnlichkeit Melchisedeks ist ein solcher, der mit Melchisedek als seinem Vorbild Ähnlichkeit hat. 19 ἐπεισαγωγή „Über-einführung" d. i. die Einführung eines Neuen, das an Stelle des bisher Bestehenden tritt. 20 ὁρκωμοσία ist nicht der Eid im objektiven Sinne, sondern der Akt des Schwörens. 21 πρὸς αὐτόν „betreffs seiner", vergl. 1, 7 | die zur Psalmstelle gehörigen Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ läßt der Verfasser ohne eine bestimmte Absicht nur deshalb fort, weil sie im vorliegenden Zusammenhang belanglos waren. 22 διαθήκης ἔγγυος. Die Bedeutung „Bund" für διαθήκη ist an unserer Stelle schon dadurch ausgeschlossen, daß zum Wesen eines Bundes zwei Parteien gehören und daß sein Bestand daher unmöglich durch eine einzelne Person garantiert werden kann. Wohl aber kann Jesus die Verwirklichung dessen verbürgen, was Gott verfügt hat. 24 ἀπαράβατον entspricht seiner Bildung nach den Adjektiven ἄβατος, ἐπίβατος. Es wird mit Substantiven wie νόμος, τάξις, εἱμαρμένη verbunden. 25 ὅθεν καί leitet eine Konsequenz ein, die dem vorhergehenden entspricht | πάντοτε bezeichnet die Dauer, sofern sie sich aus einer Summe von Momenten zusammensetzt | ἐντυγχάνειν bedeutet *zusammenkommen* und weiter *mit einem bestimmten Zweck zusammenkommen*, nämlich um jemandem zu schaden (Act. 25, 24; Röm. 11, 2) oder zu nützen (Röm. 8, 27. 34). Christus kommt für die Christen mit Gott zusammen, d. h. er macht seinen Einfluß zu ihren Gunsten geltend.

7, 26—8, 13. Die Vollkommenheit des neutestamentlichen Hohepriestertums im Vergleich mit dem alttestamentlichen.

Man könnte diesen Abschnitt auch als Fortsetzung des vorhergehenden bezeichnen. Aber es besteht doch der Unterschied, daß im Vordergrund des Interesses jetzt nicht die Unvollkommenheit des alttestamentlichen, sondern die Vollkommenheit des neutestamentlichen Priestertums steht. Und während bisher der melchisedekische Priester und die levitischen Priester verglichen wurden, werden jetzt der neutestamentliche und der alttestamentliche Hohepriester einander gegenübergestellt. Sollten die Bedenken der Leser gegenüber dem, was ihnen im Christen-

tum geboten wurde, ganz überwunden werden, so genügte dazu noch nicht der Nachweis von der Unvollkommenheit des alttestamentlichen Priestertums, sondern es bedurfte auch des Nachweises von der Vollkommenheit des neutestamentlichen Priestertums.

Mit dem seiner Stellung nach stark betonten *τοιοῦτος* blickt der Verfasser auf die V. 25 vorliegenden Aussagen über Christi priesterliches Walten zurück, bzw. darauf, daß er nach V. 24 der Träger des absoluten Priestertums ist. Was es um ihn als solchen ist, wird jetzt dahin auseinandergelegt, daß ihm 1. sittliche Vollkommenheit und 2. Erhabenheit über alle Himmel zukommt. Als der sittlich Vollkommene ist er in seiner Richtung durch Gott bestimmt (*ὅσιος*) oder, negativ ausgedrückt, von allem Argen (*ἄκακος*), ja selbst von jedem Flecken (*ἀμίαντος*) frei. Dadurch aber, daß er sittlich vollkommen ist, unterscheidet er sich von den Sündern. So nämlich, und nicht im Sinne einer räumlichen Trennung von den Sündern, ist *κεχωρισμένος* gemeint. Auf die vier Aussagen, die die sittliche Vollkommenheit Christi kennzeichnen, folgt, durch *καί* mit ihnen verbunden, die Aussage, daß er höher geworden als die Himmel. Letzteres ist dadurch geschehen, daß er durch die Himmel geschritten (4, 14).

Was nun aus der sittlichen Vollkommenheit Christi für sein Hohepriestertum folgt, führt der Verfasser V. 26—28 aus, und was aus seiner Erhabenheit daraus folgt, legt er in 8, 1—13 dar. — Zu V. 27 erhebt sich die Frage, was in dem Satz verneint wird. Man pflegt anzunehmen, daß Christus nötig hat, so wie die Hohenpriester täglich zu opfern. Allein die Hohenpriester hatten gar nicht täglich, sondern nur einmal jährlich am großen Versöhnungstage zu opfern, und das wußte der Verfasser, wie 10, 1 beweist, ganz genau. HOFMANN möchte der Schwierigkeit gerecht werden, indem er annimmt, der Verfasser wolle gar nicht von den Hohenpriestern behaupten, daß sie täglich zu opfern haben, sondern er wolle nur von Christus verneinen, daß er so wie die Hohenpriester zu opfern hat, was er täglich tun müßte, wenn er es bei seinem den Seinen fort und fort gewidmeten Leben überhaupt zu tun genötigt wäre. Allein, wenn sich der Vergleich zwischen Christus und den Hohenpriestern bloß darauf beziehen würde, daß er im Unterschied von ihnen nicht nötig hat zu opfern, so wäre es ganz unveranlaßt gewesen, die hohepriesterliche Darbringung nach Lev. 16, 6 als eine solche zu bestimmen, die zuerst für die eigenen Sünden und dann für die des Volkes stattfindet. Der Verfasser hätte einfach geschrie-

ben *ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς ἀναφέρειν*. Statt dessen nennt er die beiden Darbringungen des Hohenpriesters, und er nennt sie, wie der begründende Satz beweist, im Hinblick darauf, daß Christus sie nicht zu vollziehen hat. Der ganze Abschnitt V. 26—28 wird nur verständlich, wenn man erkennt, daß sich die Verneinung nicht darauf bezieht, daß Christus täglich darzubringen hat, sondern darauf, daß er bei seinem täglichen Tun nicht nötig hat, so wie die sündigen Hohenpriester zuerst für die eigenen Sünden und dann für die des Volkes darzubringen. Dagegen darf man nicht einwenden, daß *καθ' ἡμέραν* unmittelbar nach *ὅς* stehen müßte, denn gewisse Adverbien, besonders Adverbien der Zeit, nehmen im Griechischen nicht selten eine Stelle im Satz ein, die logisch inkorrekt ist (vgl. Winer, *Gramm.* 1867, S. 514f.). Statt nun aber zu sagen, Christus hat nicht nötig, so einzutreten, wie jene darbringen, drückt der Verfasser sich brachylogisch so aus, daß er von Christus sagt, er habe nicht so wie jene darzubringen. Das Verbum *ἀναφέρειν*, welches ebenso als ein Tun des *ὅς* wie der *ἀρχιερεῖς* zu stehen kommt, ist also nicht im Hinblick auf *ὅς*, sondern auf *ἀρχιερεῖς* gewählt.

Daß der sündlose Christus bei seinem täglichen Tun nicht nötig hat, zuerst seine eigenen Sünden und erst dann die des Volkes gut zu machen, begründet der Verfasser dadurch, daß dieses unterschiedliche Tun in seiner grundlegenden Tat, die er in seinem täglichen Tun geltend macht, in eins zusammenfiel. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß Christus mit seinem Tode seine eigene Sünde und die des Volkes gut gemacht habe, sondern die beiden Handlungen kommen unter dem Gesichtspunkt des mit ihnen verfolgten Zweckes in Betracht. Der gesetzliche Hohepriester mußte für seine Sünde opfern, um Gott zu nahen, und er mußte für die Sünden des Volkes opfern, um die Gemeinschaft desselben mit Gott herzustellen. Gott genaht ist Christus, und die Gemeinschaft der Menschen mit Gott hergestellt hat er durch die eine Tat seiner Selbsthingabe in den Tod. Beides zugleich zu erreichen, war ihm aber nur möglich durch seine Sündlosigkeit. Verhält es sich nun so mit der grundlegenden Tat seines Hohepriestertums, dann ist deutlich, daß er als der himmlische Hohepriester die Geltendmachung dieser Tat nicht durch eine Gutmachung seiner eigenen Sünden zu unterbrechen nötig hat. *'Εφάπαξ* bezieht sich also darauf, daß das mit *πρότερον* und *ἔπειτα* benannte Tun des Hohenpriesters bei Christus mit einem Mal stattfand.

Daß nun Christus es nicht nötig hat, zuerst für die eigenen Sünden und dann für die des Volkes darzubringen, begründet

der Verfasser V. 28 dadurch, daß das Gesetz mit Schwachheit behaftete Menschen zu Hohenpriestern einsetzt, das Wort des Eidschwurs dagegen, welches nach dem Gesetz ergeht und somit dessen Aufstellungen aufhebt, einen in Ewigkeit vollendeten Sohn. Nicht sind *ἀνθρώπους* und *υἱόν* als Gegensätze gemeint, als ob das Menschsein vom Sohn verneint würde, sondern, daß die einen Schwachheit haben und der andere vollendet, und zwar in Ewigkeit vollendet ist, wird einander gegenüber gestellt. Ein schwacher Mensch muß zuerst seine eignen Sünden gut machen, bevor er an die Sühnung der Sünden anderer denken kann, die in sittlicher Beziehung vollkommene Person bedarf dessen nicht. *Τετελειωμένον*, das in Parallele zu *ἔχοντας* tritt, hat Präsensbedeutung, und man darf deshalb nicht fragen, wie es zur sittlichen Vollkommenheit des Sohnes gekommen ist.

8, 1 bezeichnet der Verfasser es als Gipfelpunkt bei dem in Rede Stehenden, d. h. bei den 7, 26 angegebenen Eigenschaften des neutestamentlichen Hohenpriesters, daß wir einen solchen Hohenpriester haben, der sich zur Rechten des Thrones des majestätischen Gottes im Himmel niedergesetzt hat. Mit diesen Worten nimmt er die Aussage 7, 26 *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος* auf. Christus ist der Throngenosse Gottes geworden, und er hat sich im Himmel niedergesetzt. Die letzten Worte lassen erkennen, daß dem Verfasser hier ebenso wie 1, 3 der Passus der christologischen Formel vorschwebt. Im Himmel hat sich der Hohepriester niedergesetzt als der Pfleger des Heiligtums, d. h. als der, dem der Dienst im Heiligtum zukommt. Heiligtum wird der Ort genannt als die Stätte der Anwesenheit des heiligen Gottes, und ein wahrhaftiges, d. h. seiner Idee entsprechendes Zelt wird er genannt als Stätte der Kundgebung Gottes. Diese Stätte habe der Herr und nicht ein Mensch hergestellt. Der Nachdruck in V. 1f. liegt nun nicht darauf, daß Christus im Himmel Pfleger ist, sondern darauf, daß der Himmel es ist, in welchem er als Pfleger waltet. Dies ist der Gipfelpunkt bei dem in Rede Stehenden, und das ist es aus dem Grunde, den der Verfasser V. 3—5 geltend macht. Der ganze Abschnitt V. 3—5 nämlich und nicht etwa bloß V. 3 enthält die Begründung, die mit *γάρ* eingeleitet wird. Es verhält sich damit ähnlich, wie 5, 1ff. Wie an dieser Stelle lesen wir auch hier, daß jeder Hohepriester eingesetzt werde, um Gaben und Opfer darzubringen. Hiervon soll die Anwendung auf den in Frage stehenden Hohenpriester gemacht werden. Die Anwendung besteht darin, daß auch er etwas haben muß, was er darbringt. Nicht *ἦν*, sondern *ἐστιν* ist nach *ἀναγκαῖον* zu ergänzen. Daraus,

daß für Christus als Hohenpriester die Notwendigkeit des Darbringens besteht, folgt, daß wenn er auf Erden wäre, er überhaupt kein Priester sein würde, da ja auf Erden solche vorhanden sind, die die Gaben gesetzmäßig darbringen. Wäre also Christus nicht im Himmel, sondern auf Erden, so würde ein Priestertum dadurch für ihn ausgeschlossen sein, ein Tatbestand, der erkennen läßt, daß sein Sein im Himmel der Gipfelpunkt desjenigen ist, was 7, 26 von ihm ausgesagt wurde.

Aber wäre es nicht möglich, daß Christus auf Erden neben den gesetzlichen Hohenpriestern seines Amtes waltet? In der Tat, es wäre nicht möglich, denn die gesetzlichen Hohenpriester widmen ihren Dienst dem auf Erden einzig denkbaren Heiligtum. Ein solches nämlich ist es, denn es repräsentiert das Abbild und den Schatten des Himmlischen. Wie ein Abbild seinem Vorbild und wie ein Schatten seiner Gestalt entspricht, so entspricht das irdische Heiligtum der himmlischen Sphäre. *Τὰ ἐπουράνια* ist substantivisch gebraucht und daher nicht etwa durch *ἅγια* zu ergänzen. Mit dem angegebenen Verhältnis des irdischen Heiligtums zum himmlischen stimmt überein, daß Mose, als er die Hütte herstellen sollte, die Ex. 25, 40 angegebene göttliche Weisung erhielt. Der Verfasser zitiert diese Stelle nach den LXX, nur daß er *γάρ*, *φησίν* und *πάντα* hinzufügt und *δεδειγμένον* durch *δειχθέντα* ersetzt. „Siehe zu", habe Gott zu Mose gesagt, „daß du alles nach dem auf dem Berge dir gezeigten *τύπος* oder Vorbild machst". Nicht ein reales, sondern ein für die Vision des Mose vorhandenes Modell ist gemeint. In diesem kamen die charakteristischen Züge und Merkmale derjenigen himmlischen Stätte zum Ausdruck, in welcher sich die Gemeinschaft Gottes und der Menschen verwirklicht. Indem nun Mose sich bei der Herstellung der irdischen Hütte genau nach diesem Modell richtete, wurde das irdische Heiligtum das auf Erden einzig denkbare, so daß Christus nicht auf Erden, sondern nur im Himmel seines hohepriesterlichen Amtes walten kann.

Dem *μὲν οὖν* V. 4 tritt in V. 6 *δέ* gegenüber: *Nun aber, da er nicht auf Erden, sondern im Himmel ist.* Diese Ergänzung ergibt sich aus dem Zusammenhang von selbst. Daß das Weilen Christi im Himmel der Gipfelpunkt des in Rede Stehenden ist, erhellt negativ daraus, daß wenn er nicht im Himmel wäre, er überhaupt kein Priester sein würde (3—5), und es erhellt positiv daraus, daß er als im Himmel befindlich der Mittler einer Ordnung ist, die an Wert die alttestamentliche Ordnung überragt. In dem Maß, in dem die Ordnung, die er als himmlischer Hoherpriester zustandebringt, besser ist, als es die alttestamentliche

war, muß auch das himmlische Hohepriestertum besser als das irdische sein. *Διαθήκη* kann auch hier nicht den Bund bedeuten, denn der Mittler eines Bundes wäre der, welcher zwei Parteien bestimmt, gegenseitig Pflichten und Rechte zu übernehmen. Da nun nach V. 8ff. der Inhalt der *διαθήκη* in Sündenvergebung und Verinnerlichung des Gesetzes besteht, so können diejenigen, welche dieses erfahren, nicht als eine Partei neben Gott gedacht sein. *Διαθήκη* ist auch hier die Ordnung des Verhältnisses von Gott und Menschen. Mittler dieser Ordnung aber ist Christus, indem er macht, daß sie sich verwirklicht. Zu der Bedeutung von *μεσίτης* vgl. 1. Tim. 2, 5. Daß es nun wirklich eine bessere Ordnung ist, die der himmlische Hohepriester zustande bringt, begründet der Verfasser, indem er darauf hinweist, daß sie auf dem Grunde besserer Verheißungen als Gesetz eingeführt ist. Auch diese Aussage schließt den Begriff Bund für *διαθήκη* aus, denn als Gesetz kann ein Bund nicht gegeben werden, und die Übersetzung „gesetzlich regeln" ist aus Not hervorgegangen.

Daß die Ordnung, deren Mittler der himmlische Hohepriester ist, mit Recht besser genannt wurde, hat der Verfasser durch den Relativsatz V. 6 begründet. Er begründet es nun V. 7 noch dadurch, daß wenn jene erste Ordnung ihrem Zweck entspräche, Gott nicht den Ort für eine andere Ordnung, d. h. den Bestand einer anderen Ordnung erstreben würde. Daß er wirklich so getan hat, wird durch das folgende Zitat erwiesen. Jedoch die jeremianische Stelle, die der Verfasser anführt, geht über diesen nächsten Zweck hinaus. Das Zitat soll zugleich zeigen, um wie viel besser die neue Ordnung ist, als es die alte war. Aber tadelhaft war die alte Ordnung nicht an sich, sondern wegen der sündigen Menschen, für die sie bestimmt war. Dies macht der Verfasser geltend, indem er das Zitat mit den Worten einführt, Gott spreche es, indem er sie tadelt. Zu *μεμφόμενος* gehört nämlich *αὐτοῖς* seiner Wortstellung nach und nicht zum folgenden *λέγει*.

Das Zitat von Jerem. 31, 31—34 ist, abgesehen von geringfügigen Veränderungen, dem Text der LXX entnommen. V. 8 liegt die Ankündigung einer neuen Ordnung vor. Tage stellt der Herr in Aussicht, da er die neue Ordnung über das geeinte Haus Israel und Juda vollenden wird. Statt des *διαθήσομαι* der LXX wählt der Verfasser das Verbum *συντελέσω*, durch das der definitive Charakter der Gottesordnung zum Ausdruck gelangt. Die Wahl des Verbums ist übrigens ebenso, wie die des gleich folgenden *ποιεῖν* mit dem Gedanken an einen Bund unverträglich. V. 9 folgt die Angabe der Beschaffenheit, durch

die sich die neue Ordnung von der alten unterscheidet. Die neue Ordnung werde nicht der alten Gesetzesordnung entsprechen, die Gott den Vätern herstellte, da seine Hand sie ergriff, um sie aus dem Lande Ägypten hinauszuführen. Sie werde ihr deshalb nicht entsprechen, weil (ὅτι) die Väter nicht in der Gottesordnung durch Erfüllung des Gesetzes verblieben, ein Tatbestand, dem denn auch entsprach, daß Gott seinerseits (κἀγώ) der sündigen Menschen überdrüssig wurde. V. 10 folgt die Angabe der positiven Beschaffenheit der neuen Ordnung. Ὅτι am Anfang des Satzes tritt nicht in Parallele zu dem vorhergehenden ὅτι, so daß eine zweite Grundangabe für die göttliche Absicht vorläge. Das ist unmöglich, denn die göttliche Absicht, eine neue Ordnung herzustellen, kann nicht in der Beschaffenheit dieser ihren Grund haben. Ὅτι ist vielmehr entsprechend dem hebräischen כִּי mit vorhergehender Negation durch „sondern" zu übersetzen. Dem, wie die neue Ordnung nicht sein werde, wird gegenübergestellt, wie sie sein werde. Die Angabe wird dadurch eingeleitet, daß Gott die neue Ordnung dem vereinten Volk — nur Israel wird jetzt genannt — nach jenen Tagen herstellen werde. Die Zeitbestimmung, bei der der Prophet an die Tage der Drangsal vor dem Messias denkt, ist ohne eine bestimmte Beziehung mit dem Zitat herübergenommen. Die Beziehung auf die Tage von V. 8 ist undurchführbar, denn nicht n a c h, sondern a n jenen Tagen erfolgt die Einführung der neuen Ordnung. Der Inhalt dieser wird nun dahin bestimmt, daß Gott seine Gesetze in die Gesinnung der Menschen geben und auf ihr Herz schreiben werde. Nicht von außen her, wie zur Zeit der ersten Ordnung, wird der Gotteswille an die Menschen herantreten, sondern ihr Inneres wird er durchdringen. Διδούς ist mit dem vorhergehenden Verbum διαθήσομαι und nicht mit dem folgenden Verbum ἐπιγράψω zu verbinden, denn in diesem Fall wäre das καί = „auch" vor ἐπὶ καρδίας unpassend. Ἐπὶ καρδίας, das in Parallele zu εἰς τὴν διάνοιαν tritt, muß als Singular gemeint sein. Der Satz „und auf ihr Herz werde ich sie schreiben" weist einen häufig zu findenden Wechsel der Konstruktion auf, indem das Partizipium durch das Verbum finitum ersetzt wird. V. 10b und 11 gibt die Folge der neuen Ordnung an. Gott und sein Volk werden geeint sein und das wird sich darin zeigen, daß niemand nötig haben wird, seinen Mitbürger zu belehren und seinen Bruder in der Kenntnis des Herrn zu unterweisen, sondern alle werden Gott erkennen vom Kleinsten bis zum Größten. Das ὅτι, welches den letzten Satz von V. 11 einleitet, übersetzen wir ebenso wie V. 10 durch „sondern".

Man könnte auch an eine Grundangabe denken, auf die eine zweite Grundangabe in V. 12 folgen würde. Aber dagegen spricht, daß die erste Grundangabe zu verschiedenartig von der zweiten wäre. V. 12 schließlich gibt den Grund an, auf dem sich die neue Gottesordnung aufbauen wird. Es ist die gnädige Gesinnung Gottes gegenüber den Ungerechtigkeiten der Menschen. Um sie recht nachdrücklich hervorzuheben, wird noch ihre negative Seite, das Nichtgedenken der menschlichen Sünden, angeführt.

Der nächste Zweck des Zitates besteht, wie wir sahen, darin, zu erweisen, daß die zweite Ordnung der ersten als einer tadelhaften übergeordnet ist. Diesem Zweck entsprechend bemerkt der Verfasser V. 13, daß Gott durch das Wort „neu" die erste Ordnung alt gemacht habe. Das aber soll nach der Wahrheit bemessen werden, daß das Veraltende und als solches Alternde, d. h. seine Lebenskraft Verlierende, dem Verschwinden nahe ist.

7, 26. *Καί* vor *ἔπρεπεν* wird von ℵ C vg me fortgelassen, paßt aber trefflich und dürfte nach A B D² syr ursprünglich sein. Auch Philo kennt das Ideal eines sündlosen Hohenpriesters. De spec. leg. I, 230 (II. p. 246 M) findet er in Lev. 4, 3 gelehrt, *ὅτι ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀρχιερεὺς καὶ μὴ ψευδώνυμος ἀμέτοχος ἁμαρτημάτων ἐστίν.* **27** *προσενέγκας.* Das Verbum *ἀναφέρειν* entspricht bei den LXX dem hebräischen הֶעֱלָה und ist durch *ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* zu vervollständigen, und *προσφέρειν* entspricht bei den LXX dem hebräischen הֵבִיא und findet seine Ergänzung an *τῷ θεῷ.* Beim ersten Verbum denkt man daran, daß das Opfer auf einen Altar gebracht wird, und beim zweiten daran, daß es in eine Beziehung zu Gott gesetzt wird. Da das Kreuz Christi nie, auch nicht 1. Petr. 2, 24, als Altar vorgestellt wird, ist inbezug auf Christus nur das Verbum *προσφέρειν* anwendbar. Dem entsprechend hat der Verfasser nicht nach dem Zeugnis von B *ἀνενέγκας*, sondern nach dem Zeugnis von ℵ und A *προσενέγκας* geschrieben | *ἐφάπαξ* pflegt man „ein für allemal" zu übersetzen, allein diese Bedeutung hat das Wort in der griechischen Sprache niemals. Es bedeutet stets „mit einem Mal", so auch Hebr. 9, 12 und 10, 10. **28** Der Vers setzt voraus, daß Christus Hoherpriester nach der Stellung Melchisedeks ist, und beweist damit, daß die Distinktion zwischen dem Hohenpriester und dem melchisedekischen Priester unberechtigt ist | *ἔχοντας ἀσθ.* vergl. 5, 2. **8, 1** *κεφάλαιον* darf nicht durch „Hauptsache" übersetzt werden, da dadurch die im Vorhergehenden besprochene sittliche Vollkommenheit Christi unpassenderweise als Nebensache zu stehen käme. Das Wort bedeutet entsprechend der Wendung *ἐπιθεῖναι κεφάλαιόν τινι* den Gipfelpunkt oder die Krone | *τοιοῦτον . . . ἀρχιερέα* klingt an *τοιοῦτος . . . ἀρχιερεύς* 7, 26 an | zu *τῆς μεγαλωσύνης* vergl. 1, 3. **2** *λειτουργός* entspricht bei den LXX dem hebräischen מְשָׁרֵת und bezeichnet den, dem der Dienst am Heiligtum zukommt | vor *οὐκ ἄνθρωπος* fügen vg me syrr *καί* ein. **3** *ἀναγκαῖον* gestattet nicht die Ergänzung von *ἦν*, sondern nur die von *ἐστίν*, denn die allgemeingültige Wahrheit, daß etwas von jedem Hohenpriester gilt, ergibt in Anwendung auf einen einzelnen Hohenpriester nicht die Aussage, daß etwas für ihn nötig war, sondern daß es für ihn nötig ist. **4** *οὐδ᾽ ἂν ἦν ἱερεύς* kann nicht bedeuten „so wäre er nicht einmal Priester, geschweige denn Hoherpriester",

denn bei diesem Gedanken hätte es heißen müssen *οὐδ' ἱερεὺς ἂν ἦν*. 5 *ὑποδείγματι*. Das Wort bedeutet das unter die Augen Gestellte, das Vorbild oder wie hier das Nachbild | *λατρεύουσιν*. Das Verbum bezeichnet den Gottesdienst im weitesten Sinne und ist im vorliegenden Falle nicht absolut gebraucht, sondern hat nach Analogie von 13, 10; Ez. 45, 5; Clem. ad Rom. 1, 32 in *ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ* seine Objektsdative bei sich | *κεχρημάτισται*. *Χρηματίζειν τινί τι* wird von göttlichen Weisungen gebraucht; die passivische Wendung ist selten, vergl. Act. 10, 22; Jos. Ant. III, 8, 8: *Μωϋσῆς ... εἰς τὴν σκηνὴν εἰσιὼν ἐχρηματίζετο περὶ ὧν ἐδεῖτο παρὰ τοῦ θεοῦ*. | *ὅρα γάρ, φησίν, ποιήσεις πάντα* kann entweder entsprechend dem Hebräischen bedeuten „siehe zu, mache alles" oder „siehe zu, daß du alles machst" 6 *νῦν* B D²; *νυνί* ℵ A, zu *νῦν δέ* vergl. 11, 16 und zu *νυνὶ δέ* 9, 26 | *διαφορωτέρας . . . κρείττονος* vergl. 1, 4. 7 Zu *ζητεῖν τόπον* vergl. *τόπον εὑρεῖν* 12, 17; *τόπον διδόναι* Röm. 12, 19, *τ. λαβεῖν* Act. 25, 16. 8 *μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς* ist mit ℵᶜ B zu lesen, nicht *αὐτούς* mit ℵ* A. Statt des Dativs wurde der Akkusativ eingesetzt, um die Möglichkeit der Verbindung des Pronomens mit *λέγει* auszuschließen. | Die Abweichungen des Zitates vom Text der LXX sind folgende: V. 8, 9 und 10 schreibt der Verfasser nicht *φησὶ κύριος*, sondern *λέγει κύριος*; V. 8 nicht *καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ*, sondern *καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ*; V. 9 nicht *ἣν διεθέμην*, sondern *ἣν ἐποίησα*; V. 10 nicht *διδοὺς δώσω*, sondern *διδούς* allein. 9 *ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν* ist schwerfällige Nachbildung des hebräischen בְּיוֹם הַחֲזִיקִי בְיָדָם; vergl. *Barnab.* 2, 28, *ἐν ἡμέρᾳ ἐντειλαμένου σου αὐτῷ γράψαι τὸν νόμον* | *ὅτι* in kausalem Sinne findet sich im Hebräerbrief nur in Zitaten | 10 *καρδίας* ℵᶜ A D, *καρδίαν* ℵ* K. 13 *πεπαλαίωκεν*. Das Verbum, das gewöhnlich in medialer oder passivischer Form im Sinne von altern gebraucht wird — vergl. denselben Vers — hat hier, wie auch zuweilen bei den LXX (Job. 9, 5; Thren. 3, 4), die Bedeutung alt machen.

9, 1—10. Der Dienst im weltlichen Heiligtum.

Um die Leser von ihrer Hinneigung zum Judentum abzubringen, hat der Verfasser in dem Abschnitt 7, 1 bis 8, 13 das alttestamentliche und neutestamentliche Priestertum miteinander verglichen. Im gleichen Interesse geht er im 9. Kapitel auf den alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesdienst ein. Zunächst stellt er die relative Vollkommenheit des alttestamentlichen Gottesdienstes fest (1—5), um darauf die Unvollkommenheit desselben hervorzuheben (6—10). Diesem Gottesdienst wird dann der im himmlischen Heiligtum gegenübergestellt (11 ff.).

Μὲν οὖν entspricht dem *δέ* V. 6. Auch die erste Ordnung habe Bestimmungen des Gottesdienstes und des Heiligtums, welches weltlich ist, gehabt. Indirekt wird damit auch von der neuen Ordnung ausgesagt, daß sie das weltliche Heiligtum hatte. Der dadurch entstehenden Schwierigkeit hat man auf verschiedenem Wege gerecht zu werden gesucht. Man übersetzte *κοσμικός* mit „der Welt zugänglich" oder „das Weltganze darstellend", aber das Adjektivum kann nichts anderes bedeuten als „zur

Welt gehörig". Ebensowenig ist es zulässig zu übersetzen „die erste Ordnung hatte ein Heiligtum, nämlich (oder: aber) das weltliche". Die vorliegenden Textworte nehmen deutlich das Heiligtum, welches weltlich war, für beide Ordnungen in Anspruch, was doch unmöglich die Meinung des Verfassers sein kann. HOFMANN nimmt an, *τό τε ἅγιον κοσμικόν* bilde ein zweites paralleles Subjekt neben *ἡ πρώτη*, „die erste Ordnung nebst dem Heiligtum, welches weltlich war, hatte Bestimmungen des Gottesdienstes". Aber bei diesem Gedanken hätte das zweite Subjekt neben dem ersten stehen müssen. Alle Erklärungen erweisen sich als unmöglich, und so bleibt nur die Alternative, daß *καί* mit B syr vg me zu streichen ist oder daß der Verfasser sich inkorrekt ausgedrückt hat. Die erste Möglichkeit ist weniger wahrscheinlich, da die Schwierigkeit, die durch die Einfügung von *καί* entstand, kaum übersehen werden konnte. Eher ist es denkbar, daß der Verfasser zunächst den Satz hinschrieb, daß auch die erste Ordnung Bestimmungen des Gottesdienstes hatte. Indem er mit diesen Bestimmungen den Gedanken an das Heiligtum verband, reihte er das zweite Objekt dem ersten an, obgleich dasselbe zu dem bereits niedergeschriebenen Satz mit *καί* nicht paßte. Der Satz dürfte also so gedacht sein: „Auch die erste Ordnung hatte Bestimmungen des Gottesdienstes und (sie hatte) das Heiligtum, welches weltlich war".

Das Vorhandensein gottesdienstlicher Bestimmungen, die im Heiligtum ausgeführt wurden, begründet der Verfasser V. 2 durch den Hinweis auf die Anlage und die Geräte des Heiligtums. Da er von den Ausführungen über die Gottesordnung herkommt, redet er nicht von dem Tempel, sondern von dem Zelt. Deswegen ist die Frage ganz ungehörig, ob die angeführten Geräte im salomonischen und herodianischen Tempel standen. Nicht zwei Teile des Zeltes werden genannt, sondern zwei Zelte, ein vorderes, das in der Schrift Heiliges genannt wird, und ein anderes, nach dem zweiten Vorhang befindliches, das Allerheiligstes genannt wird. In dem Heiligen befanden sich der Leuchter an der Südseite, der Tisch an der Nordseite und die Brotauflage. Die letzten Worte dienen zur genaueren Bestimmung des Tisches, dessen Zweck nicht so durchsichtig war wie der des Leuchters.

Nachdem V. 2 gesagt war, was sich im ersten Zelt b e f a n d, folgt V. 3—5 die Angabe dessen, was zum zweiten Zelt g e h ö r t e. Der hier vorliegende Wechsel des Ausdrucks ist von vornherein beachtenswert. Wir kommen hierauf zurück. Zum zweiten Zelt habe ein goldenes *θυμιατήριον* gehört und die von allen

Seiten, d. i. von außen und innen mit Gold überdeckte, bzw. beschlagene Lade, in der sich der goldene Krug, der Stab Aarons und die Gesetzestafeln befanden. Die Angaben, daß das *θυμιατήριον*, die Lade und der Krug von Gold waren, soll die Herrlichkeit der Geräte veranschaulichen. Der Gipfelpunkt der Herrlichkeit aber besteht nach V. 5 darin, daß sich über der Lade die als Lebewesen gedachten Cherubim befinden, welche als Träger der göttlichen Herrlichkeit das *ἱλαστήριον* beschatten. Ein Zelt mit solchen Geräten führte mit Recht den Namen „Allerheiligstes".

Haben wir die Darlegungen des Verfassers über das Heiligtum im allgemeinen richtig verstanden, so kann beim *θυμιατήριον*, obgleich das nach dem Gebrauch des Wortes bei den LXX nahe läge, nicht an das Räucherfaß gedacht sein, denn dieses war ein zu unbedeutender Gegenstand, um neben der Lade genannt zu werden. Dazu kommt, daß in jenem Fall der sehr wichtige Räucheraltar ganz übergangen wäre. Mit dem *θυμιατήριον* ist also entsprechend dem Sprachgebrauch des Philo und Josephus der Räucheraltar gemeint. Dieser habe zum Allerheiligsten gehört. Da nun aber der Räucheraltar tatsächlich im Heiligen stand, hat man eine Unkenntnis des Verfassers mit den minutiösen Details der Hütte angenommen. Aber der Ort des Räucheraltars mußte im Zelt natürlich derselbe wie im Tempel sein. Es läge also in Wirklichkeit eine totale Unkenntnis des Tempels vor, die doch höchst unwahrscheinlich ist. Nun sagt aber der Verfasser von dem Räucheraltar nicht, daß er im Allerheiligsten stand, sondern daß er dazu gehörte. Das war tatsächlich der Fall. Wie der Brandopferaltar zu dem Heiligen gehörte, vor dem er stand, so der Räucheraltar zu dem Allerheiligsten, vor dem er stand. Der Duft des Räucheraltars war dazu bestimmt, in das Allerheiligste einzudringen. Der Anstoß, den man mehrfach an dieser Erklärung genommen, ist unberechtigt, denn der Verfasser will nicht Unkundige mit dem Heiligtum bekannt machen, sondern er will das Heiligtum als eine gottesdienstliche Stätte kennzeichnen.

Ob der goldene Mannakrug und der Stab Aarons in oder vor der Lade lagen, ist nach dem doppelsinnigen Ausdruck Ex. 16, 32f. und Num. 17, 19. 22 *ἐναντίον τοῦ θεοῦ* und *ἐναντ. τοῦ μαρτυρίου* zweifelhaft. Die rabbinisch talmudische Auffassung stimmt mit der unseres Verfassers überein.

Ἱλαστήριον, das die LXX zur Übersetzung von כַּפֹּרֶת verwenden, bedeutet das Sühngerät. Als ein solches aber wurde der Deckel der Lade nicht deshalb bezeichnet, weil er einmal

im Jahr mit Blut besprengt wurde, sondern deshalb, weil er seinem nächsten Zweck nach dazu diente, das wider die Sünde des Volkes zeugende Gesetz vor den Augen Gottes zu bedecken. Das dürfte auch der Sinn des hebräischen Wortes כַּפֹּרֶת sein. — Im einzelnen will der Verfasser von den angeführten Geräten jetzt nicht reden. Ihre Aufzählung genügte ihm zur Begründung dessen, daß es zur Zeit der ersten Ordnung innerhalb des weltlichen Heiligtums Bestimmungen des Gottesdienstes gab.

Nach dem Zugeständnis von V. 1—5 geht der Verfasser in V. 6 dazu über, die Unvollkommenheit der gottesdienstlichen Bestimmungen des alttestamentlichen Heiligtums festzustellen. Auf Grund der dargelegten Einrichtung gehen nach gesetzlicher Ordnung in das erste Zelt die Priester allzeit ein, die Gottesdienste verrichtend. Der Verfasser denkt dabei an die Besorgung des Schaubrottisches, an das Anzünden des Leuchters und an die jeden Morgen und Abend stattfindende Darbringung des Räucheropfers. Der allzeit währende Zutritt, der für eine rechte Gottesgemeinschaft nötig wäre, ist kein Zutritt des Volkes, bzw. seiner Repräsentanten zu Gott, sondern nur ein Zutritt in das vordere Zelt, und der Zutritt zu Gott ist kein allzeit währender, sondern nur einmal im Jahre für den Hohenpriester vorhanden und auch dann nur durch das Blut, das der Hohepriester für sich selbst und für die Sünden des Volkes darbringt. Nach Lev. 16, 11 ff. sprengte nämlich der Hohepriester das Blut des Sündopfers, das er für sich selbst darbrachte, siebenmal vor die heilige Lade und dann das Blut des Sündopfers, das er für das Volk darbrachte, wieder siebenmal vor die Lade. Beachtenswert ist, daß der Verfasser nicht etwa die Schlachtung des Tieres, sondern die Aussprengung des durch die Schlachtung gewonnenen Blutes als *προσφέρειν* bezeichnet.

Der Partizipialsatz des 8. Verses besagt, was der heilige Geist, der in der Schrift und so auch in dem Abschnitt über das Heiligtum waltet, auf Grund dessen andeutet, daß, abgesehen von dem einen Ausnahmefall, die Priester auf das Heilige beschränkt sind. Es besteht darin, daß der Weg zum Heiligen noch nicht offenbar geworden ist, weil noch das erste Zelt Bestand hat. Mit diesem kann natürlich nur der den Priestern zugängliche Raum des irdischen Heiligtums gemeint sein. *Ἅγιον* dagegen bezieht sich nicht auf den Raum, in dem Gott über der heiligen Lade thront, denn daß zu diesem Raum der Zugang nicht offen stand, war eine sinnenfällige Tatsache, die nicht erst der heilige Geist anzudeuten brauchte. Es ist vielmehr an das himmlische Heiligtum gedacht (vgl. 8, 1), in dem der Unterschied von Hei-

ligem und Allerheiligstem in Fortfall kommt. Zu diesem himmlischen Heiligtum ist für die Priester, bzw. für das Volk der Weg verborgen, weil das erste Zelt noch Bestand hat. Das Partizipium ἐχούσης hat grundangebende Bedeutung.

Das vordere Zelt nennt der Verfasser V. 9 ein Gleichnis betreffs der bestehenden Zeit, d. i. betreffs „dieses Äons“, dem der „zukünftige Äon“ gegenübersteht. Daß der Verfasser „diesen Äon“ als die bestehende Zeit bezeichnet, stimmt damit überein, daß er alle Güter des Christentums als zukünftig hinstellt (2, 5; 6, 5; 10, 1). Wenn nun weiter die Darbringung von Gaben und Opfern als einem genannten Stück entsprechend hingestellt wird, so liegt nichts näher, als bei diesem Stück an die gegenwärtige Zeit zu denken. Dem würde die Lesart der Recepta καθ' ὅν entsprechen. Statt dessen bieten alle wertvollen Zeugen καθ' ἥν. Da diese Lesart sicher die ursprüngliche ist, müssen wir annehmen, daß der Verfasser statt καθ' ὅν versehentlich καθ' ἥν geschrieben hat. Statt zu sagen, daß die Darbringung von Opfern der vorchristlichen Zeit entspricht, sagt er, daß sie dem entspricht, was ein Gleichnis dieser Zeit bildet. Die Gaben und Opfer der vorchristlichen Ära sind anders, als man meinen möchte, nicht imstande, den der den Gottesdienst verrichtet, dem Gewissen nach zum Ziel zu führen, d. h. der Wert jener Darbringungen erstreckt sich nicht auf das persönliche Verhältnis der Menschen zu Gott. Bloß als Satzungen des Fleisches, d. h. als Satzungen, die sich auf das Gebiet des Sinnenfälligen erstrecken, sind sie in einer Reihe mit Speisen, Getränken und verschiedenen Waschungen bis zur Zeit der Erneuerung aufgelegt. Wohl kann durch diese äußerlichen Vorgänge die theokratische Gemeinschaft des Volkes mit Gott aufrecht erhalten werden, nicht aber diejenige Gemeinschaft, in der das Gewissen des Menschen angesichts seiner begangenen Sünden Ruhe findet. Diese Vollendung tritt erst mit der Zeit der richtigen Ordnung, auf die die bestehende Zeit hinstrebt, in Kraft. Beachtenswert ist, daß in V. 9 der „Dienende“ genannt wird, während im Vorhergehenden von den Priestern die Rede war. Es ergibt sich daraus die wichtige Erkenntnis, daß die Gemeinde den Gottesdienst durch die Priester vollzieht, vgl. 9, 24; 10, 2.

9, 1 Τὸ ἅγιον im Sinne des lokalen Heiligtums findet sich bei den LXX häufig | κοσμικός bildet den Gegensatz zu οὐ ταύτης τῆς κτίσεως V. 11. 3 μετά hat nur hier im N. T. lokale Bedeutung. 4 θυμιατήριον nennen die LXX das Räucherfaß Ez. 8, 11; 2. Chron. 26, 19; 4. Makk. 7, 11, so auch Josephus, der aber ebenso wie Philo das Wort auch als Bezeichnung des Räucheraltars verwendet | nach ἐν ᾗ ist nicht ἐστιν, sondern ἦν zu ergänzen. 6 διὰ παντός unterscheidet sich von πάντοτε so wie „allzeit“ von

„zu allen Zeiten“. Das eine Wort bezieht sich auf die kontinuierliche Fortdauer und das andere auf die Summe der Momente | ἐπιτελεῖν gebrauchen die klassischen Schriftsteller häufig von gottesdienstlichen Verrichtungen, so aber auch Philo *de somn.* 1 § 37 (I. 653 M.): τὰς νόμῳ προστεταγμένας ἐπιτελεῖν λειτουργίας. 7 ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόν. ὁ ἀρχ., vergl. Philo, *Leg. ad Cai.* § 39 (II. 591 M.): ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ μέγας ἱερεὺς εἰσέρχεται | ὑπὲρ ἑαυτοῦ κ. τῶν τ. λαοῦ ἀγν. Das Fehlen des Artikels vor ἑαυτοῦ gestattet nicht, mit der Vulgata zu übersetzen: *pro sua et populi ignorantia.* Richtig die altlatein. Übers.: *pro se et populi delictis.* Zu ἀγνόημα vergl. τοῖς ἀγνοοῦσιν 5, 2. 9 μὴ δυνάμεναι. Zum subjektiven Moment, das in μή liegt, vergl. 4, 15. 10 ἐπί c. gen. zur Einführung der begleitenden Umstände so wie V. 15. 17; 8, 6; 10, 28 | ἐπὶ βρώμ. καὶ πόμ. καὶ διαφ. βαπτ. ist aus dem Bewußtsein heraus geschrieben, daß die Entscheidung des Apostelkonzils in der Christenheit allgemeingültig war. Speziell zu den Waschungen vergl. Mrk. 7, 4. Die Opfer werden dem äußerlichen Gottesdienst zugezählt. | ἐπικείμενα. Zu den genannten Stücken hinzu sind die Opfer auferlegt.

9, 11—22. Der Dienst im himmlischen Heiligtum und seine Wirkung.

Nachdem der Verfasser den alttestamentlichen Dienst in seiner Unvollkommenheit gekennzeichnet hat, stellt er ihm in dem nun folgenden Abschnitt den Dienst im himmlischen Heiligtum gegenüber, um so die Gefahr vollständig zu überwinden, in der sich die Leser befanden.

Nachdem Christus aufgetreten, sei er nicht durch das Blut von Böcken und Kälbern in das Heilige eingegangen. Ἀρχιερεύς ist nicht mit παραγενόμενος zusammenzunehmen, so daß zu übersetzen wäre „nachdem aber Christus aufgetreten als Hoherpriester“, denn bei diesen Worten dürfte man nur an den Eintritt in das himmlische Heiligtum denken, während doch dieser, wie das Verbum εἰσῆλθεν aussagt, erst als ein anderer Akt nachfolgt. Ἀρχιερεύς bildet vielmehr eine Apposition zu Χριστός παραγενόμενος. Den aufgetretenen Christus bezeichnet der Verfasser als einen Hohenpriester *gewordener*, d. h. realisierter Güter. Dabei schwebt ihm als Gegensatz der vorbereitende und über sich selbst hinausweisende Charakter dessen vor, was durch den alttestamentlichen Dienst zustande kam. Ein Hoherpriester realisierter Güter sei Christus durch das größere und vollkommenere Zelt, d. i. durch das himmlische Heiligtum (vgl. 8, 1 ff.). Die Verschiedenheit des neutestamentlichen Heiligtums vom alttestamentlichen hebt der Verfasser noch nachdrücklich hervor, indem er jenes als ein nicht von Menschenhand gemachtes bestimmt und diese Bestimmung dadurch erklärt, daß es nicht dieser Schöpfung angehöre. Der appositionelle Satz hebt also die Verschiedenheit, bzw. Überlegenheit Christi im Vergleich

mit den irdischen Hohenpriestern hervor. Da dieselbe Intention auch die Aussage *εἰσῆλθεν* V. 12 beherrscht, wird diese mit *οὐδέ* eingeleitet.

Der aufgetretene Christus sei nicht durch das Blut von Böcken und Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut in das Heiligtum eingegangen. Der Eingang ins Heiligtum durch Blut ist darnach zu verstehen, daß dem gesetzlichen Hohenpriester der Eintritt in das Allerheiligste nur im Hinblick auf die mit dem Blut zu vollziehende Handlung gestattet war. Der gesetzliche Hohepriester verwandte nämlich am großen Versöhnungstage nach Lev. 16, 14 das Blut eines jungen Stieres zur Sühnung seiner eigenen Sünde, und er verwandte nach Lev. 16, 15 das Blut eines Bockes zur Sühnung der Sünde des Volkes. Nur mit dem Blut dieser Tiere durfte er das Allerheiligste betreten, so daß ihm also das Blut das Mittel des Eintritts wurde (vgl. V. 7). Statt nun durch das Blut jener Tiere einzugehen, ist Christus durch sein eigenes Blut in das himmlische Heiligtum eingegangen. Und sein Eingehen war anders als bei den gesetzlichen Hohenpriestern nicht ein zweimaliges, sondern ein einmaliges. Man pflegt freilich *ἐφάπαξ* mit „ein für alle Mal" zu übersetzen und einen Gegensatz zu dem sich nach V. 7 immer wiederholenden Eingehen der gesetzlichen Hohenpriester anzunehmen, allein V. 7 war bei *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* nicht an einen häufigen, sondern seltenen Vorgang gedacht. *Ἐφάπαξ* bedeutet hier wie immer „mit einem Mal". Statt der beiden Handlungen des sündigen alttestamentlichen Hohenpriesters fand nur eine einmalige Handlung des sündlosen neutestamentlichen Hohenpriesters statt. Dieser ging mit seinem eigenen Blut in das himmlische Heiligtum ein und erreichte damit eine Erlösung, die nicht etwa einer Erneuerung bedürftig ist, sondern ewig währt.

Die in V. 13 folgende Begründung bezieht sich darauf, daß Christus durch sein eigenes Blut in das Heiligtum eingegangen ist, eine ewige Erlösung erfindend. Nicht von Böcken und Kälbern redet jetzt der Verfasser, sondern von Böcken und Stieren. Das tut er, weil er ohne spezielle Beziehung auf den großen Versöhnungstag bloß Opfertiere nennen will, vgl. LXX Ps. 49, 13 und Jes. 1, 11. Daß die Beziehung auf den großen Versöhnungstag aufgegeben ist, wird durch die Erwähnung der Kuhasche bestätigt, d. i. der mit Wasser vermischten Asche, die auf die Verunreinigten gesprengt wurde, oder wie der Verfasser sich ungenau ausdrückt, „die die Verunreinigten besprengte". Die Opfer befreiten von der Unreinigkeit, die die Sünde mit sich brachte, und die Kuhasche von der Unreinigkeit, die der Tod

mit sich brachte. Von diesen speziellen Beziehungen sieht der Verfasser hier ab. Er will nur Tiere nennen, die getötet werden mußten, damit die Reinheit zustande kam. Blut und Asche der getöteten Tiere brachte es zu einer Heiligung, deren Wirkung in fleischlicher Reinheit bestand. Zwar wurde auch dadurch eine Gemeinschaft mit Gott ermöglicht, aber nur eine äußerlich und nicht innerlich bedingte Gemeinschaft. Kam es nun aber durch den Tod von Tieren zu dieser Wirkung, dann ist in viel höherem Maße gewiß, daß das durch den Tod hindurchgegangene Leben des Heilsmittlers eine entsprechende innerliche Wirkung ausüben muß. Deshalb ist es in höherem Maße gewiß, weil der Heilsmittler nicht fremdes Leben Gott dargebracht hat, sondern sich selbst kraft ewigen, der Vergänglichkeit also nicht unterworfenen Geistes, durch den Tod hindurch vor Gott begeben hat, und weil er sich nicht äußerlich, sondern innerlich tadellos Gott dargestellt hat. Bei der Selbstdarbringung Christi denkt der Verfasser nicht an seinen Tod als solchen, denn so käme die Analogie mit der Darbringung der gesetzlichen Hohenpriester (vgl. darüber V. 7) nicht zu ihrem Recht, sondern er denkt, ebenso wie 9, 25 an die Hingabe Christi in den Tod, durch die er sich in die Gottesnähe begeben hat. Da nun in dem Hohenpriester die Gemeinde beschlossen ist (vgl. darüber V. 9), werden durch das Walten des himmlischen Christus die Christen solche, die sich nach erlittenem Tode sündlos Gott darstellen. Damit verbindet sich die unmittelbare Gewißheit des Schulderlasses. Die Gewissen sind von den toten, d. i. sündhaften Werken (vgl. 6, 1) gereinigt, und es kommt ein Dienst sittlicher Lebensbetätigung zustande, der dem lebendigen Gott gilt. Auch hier ist die christliche Sittlichkeit als Auswirkung der Gemeinschaft mit Gott vorgestellt, vgl. 2, 18; 4, 16.

Mit *διὰ τοῦτο* V. 15 blickt der Verfasser auf V. 14 zurück. Weil das durch den Tod hindurchgegangene Leben des Heilsmittlers unser Gewissen von der Schuldbefleckung reinigt, gilt von Christus, daß er eine neue Verfügung mittlerisch zustande bringt. Der Inhalt der neuen Verfügung besteht nämlich nach 8, 12 und 10, 17 in der Sündenvergebung. Die neue Verfügung bringt Christus zustande, auf daß, nachdem ein Tod zur Erlösung von Sünden stattgefunden, die im göttlichen Ratschluß Berufenen die Verheißung, bestehend im ewigen Erbteil, mit anderen Worten, das verheißene ewige Erbteil erlangen. Das ewige Erbteil gehört nach diesen Worten zur neuen Verfügung, die durch Christus zustande kommt. Es ist ein gegenwärtiger Besitz der Berufenen, der aber vollkommen erst in Zukunft ihr Besitz

werden soll. Die Sünden, von denen der Tod die Menschen befreien sollte, werden als solche hingestellt, die zur Zeit der ersten Verfügung begangen wurden. Diese Bestimmung ist nicht etwa durch den Gedanken veranlaßt, daß der Tod Christi nur Israel zugute kommt, sondern sie soll die Unvollkommenheit des in alttestamentlicher Zeit Gebotenen betonen. Die Behauptung, daß Christus Mittler einer neuen Verfügung ist, die den Berufenen auf Grund seines Todes das verheißene Erbteil einbringen sollte, konnte die Frage nahe legen, wozu es denn für die Verwirklichung des Erbteils überhaupt eines Todes bedurfte. Diese Frage beantwortet der Verfasser nicht etwa dadurch, daß er die innere Notwendigkeit des Todes für die Erlösung aufzeigt, sondern dadurch, daß er die rein formale Wahrheit geltend macht, daß, wo eine Verfügung ist, d. h. wo sie in Kraft treten soll, notwendigerweise der Tod des Verfügers erbracht werden muß. Der Begriff der Verfügung verlangt, sofern sie in Kraft treten soll, den Tod des Verfügers, denn es ist Tatsache, daß eine Verfügung nur bei Toten, d. h. beim Vorhandensein von Toten festgültig ist, da bei Lebzeiten des Verfügers die Verfügung keine Kraft hat. So lange besteht noch die Möglichkeit, daß er, andern Sinnes geworden, seine Verfügung umstößt. Davon, daß es auch Verfügungen gibt, die sofort und zu Lebzeiten des Verfügers in Kraft treten, sieht der Verfasser ab. Er hat das Recht des Verfügers im Sinne, seine Verfügungen umzustoßen. Dieses Recht erlischt erst mit seinem Tode. Die Anwendung dieser Regel auf die Verfügung Gottes ergibt, daß letztere nur mit dem Tode Gottes in Kraft treten konnte. Der Tod Gottes ist aber damit erfolgt, daß Christus starb. Das setzt der Verfasser als selbstverständlich voraus. Das Bemühen, in V. 15—18 die Bedeutung Bund durchzuführen, ist vergeblich. Undenkbar aber ist, daß der Verfasser V. 15 u. 18 an einen Bund und V. 16 u. 17 an ein Testament oder dort an eine Stiftung und hier an eine Erbstiftung denken sollte. Der Abschnitt wird nur verständlich, wenn man durchweg mit der Bedeutung „Verfügung" rechnet, vgl. besonders 8, 6. 8.

Das Interesse des Verfassers, die Notwendigkeit des Todes Christi für die Verwirklichung der neuen Gottesverfügung zu erweisen, ist sicher durch den Anstoß veranlaßt, den man im Kreise seiner Leser am Tode Christi nahm. Diesem Anstoß begegnet er auch weiter, indem er V. 18—22 den Nachweis liefert, daß die alttestamentliche Verfügung, zu deren Anerkennung die Leser hinneigten, die Verwendung von Blut notwendig machte. Was ihnen für die alttestamentliche Ordnung

unanstößig war, durfte ihnen für die neutestamnetliche Ordnung keinen Anstoß bereiten. — Der Tatbestand, daß die neutestamentliche Verfügung nur durch einen Tod in Kraft treten konnte, sei dafür bestimmend gewesen, daß auch ihr schattenhaftes alttestamentliches Abbild, die erste Verfügung, durch Blut eingeweiht wurde. Zur Begründung dessen weist der Verfasser auf Ex. 24, 5. 8 hin, wo berichtet wird, daß Mose das Gesetz verlas und das Volk mit dem Blut der *μοσχάρια* besprengte. Der übrige Inhalt von V. 19 entstammt der jüdischen Tradition, deren Entstehung verständlich ist. Da durch die Sühnehandlungen des großen Versöhnungstages der Fortbestand der sinaitischen Ordnung ermöglicht wurde, lag es nahe, die Begründung dieser Ordnung mit jenen Handlungen zusammenzuschauen und anzunehmen, daß auch bei der Einweihung der Ordnung das Blut von Kälbern und Böcken verwandt wurde. Das Blut aber mochte, um es am Gerinnen zu verhindern, mit Wasser vermischt worden sein. Da ferner die Besprengung des ganzen Volkes erfolgte, lag die Annahme nahe, daß bei dem Vorgang ebenso wie bei den Reinigungszeremonien (Lev. 14, 5f.) ein Sprengwedel verwandt wurde. Dieser bestand aus einem Ysopstengel, dessen Büschel mit roter Wolle umwickelt wurde, damit er so mehr Blutwasser aufnehmen konnte. Die Besprengung des Buches schließlich legte sich durch die Bezeichnung desselben als *des Buches der Verfügung* (Ex. 24, 7) nahe. Die Worte, die Mose bei der Besprengung des Volkes sprach, lauten nach LXX Ex. 24, 8 *ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κτλ.* Der Verfasser, dem die Abendmahlsworte in der Form der synoptischen Wiedergabe im Ohr lagen, schrieb nicht *ἰδού,* sondern *τοῦτο.*

Außer dem Volk hat Mose das Zelt, natürlich nachdem dasselbe hergestellt worden, und alle zugehörigen Geräte des Dienstes mit Blut besprengt. Lev. 8 ist freilich nur von einer Blutbesprengung des Altars und von einer Ölsalbung des Zeltes und seiner Geräte die Rede, aber auch Josephus hat angenommen, daß die Geräte mit Blut besprengt wurden (s. unten). Nicht nur für das Zustandekommen, sondern auch für den Fortbestand des Zeltes bedurfte es des Blutes. Es verhält sich nämlich nahezu so — *σχεδόν* gehört zu den beiden folgenden Sätzen —, daß nach dem Gesetz alles mit Blut gereinigt wird und daß ohne Blutvergießen keine Vergebung stattfindet. Der erste Satz erleidet eine Ausnahme durch die Unreinheit, die durch geschlechtliche Ausflüsse bedingt war (Lev. 15, 5ff.), und der zweite durch das Mehlopfer, das die Armen statt eines blutigen Opfers darbringen durften (Lev. 5, 11—13).

9, 11 *Παραγενόμενος*. Zu der Bedeutung „kommen", „auftreten", vergl. Mt. 3, 1; Lk. 12, 51 | *γενομένων* B D* syrr; *μελλόντων* ℵ A vg syr. me. Da sich nicht die Veränderung in *γενομένων*, sondern in *μελλόντων* nahe legen konnte, wird die erste Lesart die ursprüngliche sein. 12 *δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων*. Die LXX gebrauchen *μόσχος* zur Übersetzung von פַּר = junger Stier. *Τράγος* aber setzen *Symmachus* und *Aquila* für שָׂעִיר ein, was die LXX durch *χίμαρος* wiedergeben | *λύτρωσιν*. Die LXX gebrauchen das Wort für die Loskaufung von Sklaven, Erstgeborenen usw. Das Wort hat dann ebenso wie *ἀπολύτρωσις* die abgeschliffene Bedeutung von Erlösung angenommen, z. B. Lk. 1, 68; 2, 38 | *εὑράμενος*. Die mediale Form ist durch den Gedanken an die persönliche Beteiligung veranlaßt, vergl. 1, 3. 13 *σποδὸς δαμάλεως*. Gedacht ist an die mit Wasser vermischte Kuhasche, *ὕδωρ ῥαντισμοῦ* Num. 19, 9. 14 *ἄμωμον* dient bei den LXX zur Übersetzung von תָּמִים und ist an unserer Stelle vom physischen auf das persönliche Gebiet übertragen, vergl. 1. Petr. 1, 19. 15 *ἀπολύτρωσιν* ist im selben Sinne wie *λύτρωσις* V. 12 gebraucht. | *τῆς αἰωνίου κληρονομίας* ist nicht mit dem keiner Ergänzung bedürftigen *κεκλημένοι*, sondern mit *τὴν ἐπαγγελίαν* zu verbinden. 16 *διαθήκης*. Die Bedeutung „Bund" ist erst durch die Vulgata aufgebracht, die für das hebräische und griechiesche Wort *foedus* einsetzt. Dieser Begriff ist Philo, Josephus, den Apokryphen, Pseudepigraphen und der Itala fremd. Westcott möchte in unserem Abschnitt die durchgängige Bedeutung „Bund" annehmen, indem er in V. 16f. den Gedanken ausgesprochen findet, der Begriff des Bundes fordere die sinnbildliche Darstellung des Todes beider Parteien. Gott einerseits und die Menschen andererseits seien sinnbildlich in Christus gestorben. 17 lesen ℵc A *μή ποτε* und ℵ* und D* *μὴ τότε*. Für den Sinn ist es belanglos, ob man einen Frage- oder Aussagesatz annimmt. 19 *Κατὰ τὸν νόμον* ist mit *λαληθείσης* zu verbinden. Es entsprach dem zur Mitteilung gegebenen Gesetz, daß es verlesen wurde | *αὐτό τε τὸ βιβλίον* ist Objekt nicht von *λαβών*, sondern von *ἐράντισεν*. 21. Zur Besprengung der Hütte und der Geräte mit Blut *vgl. Jos. Ant.* III, 8, 6: *ἐπὶ μὲν οὖν ἡμέρας ἑπτὰ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτούς τε καὶ τὰς στολὰς ἐθεράπευε, τήν τε σκηνὴν καὶ τὰ περὶ αὐτὴν σκεύη ἐλαίῳ τε προθυμιωμένῳ, καθὼς εἶπον, καὶ τῷ αἵματι τῶν ταύρων καὶ κριῶν σφαγέντων καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἑνὸς κατὰ γένος*. 22 *αἱματεκχυσία* findet sich sonst nur noch in patristischen Schriften. Das Wort bedeutet an unserer Stelle nicht die Blutausgießung, sondern die Blutvergießung. Der Verf. denkt daran, daß Blut verwandt wurde, nicht aber an die Art und Weise der Verwendung.

9, 23—28. Die Überlegenheit des Dienstes im himmlischen Heiligtum gegenüber dem Dienst im weltlichen Heiligtum.

Nachdem der Verfasser den Dienst im irdischen Heiligtum als einen unvollkommenen und den im himmlischen Heiligtum als einen vollkommenen gezeichnet hat, bietet er im folgenden einen Vergleich von beiderlei Dienst. Daraus, daß es sich so verhält, wie V. 21f. gesagt war, wird in V. 23 mit *οὖν* die Notwendigkeit dessen gefolgert, daß die Abbilder des im Himmel befindlichen, d. h. die Abbilder des himmlischen Heiligtums

mit diesen Opfern gereinigt werden — der Plural τούτοις ist durch den Hinblick auf die Wiederholung der in V. 22 berücksichtigten Handlungen veranlaßt —, es selbst aber, das Himmlische, mit besseren Opfern als diese. Der Plural θυσίαις ist ein Plural der Gattung, den der Verfasser anwendet, weil er eine allgemeine aus V. 21f. abfolgende Wahrheit ohne spezielle Beziehung geltend machen will. Beim Himmlischen aber ist nicht an ein im Himmel befindliches Zelt zu denken, denn die Notwendigkeit der Reinigung eines solchen wäre unverständlich, sondern an das Urbild des irdischen Heiligtums, an die unräumliche Stätte, an der Gott und der Sünder in Gemeinschaft treten. Weil es eine Gemeinschaft Gottes mit dem Sünder ist, bedarf es einer Reinigung jener Stätte durch das bessere Opfer Christi. Daß dieses wirklich ein besseres ist, begründet der Verfasser dadurch, daß Christus im Himmel waltet (V. 24) und dadurch, daß er als der Sündlose nicht wiederholt darzubringen hat (V. 25ff.). In der umgekehrten Reihenfolge wurden diese beiden Merkmale des Hohepriestertums Christi 7, 26—8, 6 besprochen.

Erstens ist Christus nicht in ein mit Menschenhand gemachtes Heiligtum eingegangen, in ein Abbild des wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst, um in der Jetztzeit — diese ist im Gegensatz zu der alttestamentlichen Vergangenheit gemeint — vor dem Angesicht Gottes zu unserm Besten sichtbar zu werden. Während der alttestamentliche Hohepriester, trotzdem er das Allerheiligste betrat, in der Ferne Gottes blieb, ist Christus und sind mit ihm diejenigen, die er vertritt (9, 8), Gott so nahe gekommen, daß sie vor seinem Angesicht sichtbar werden. Die Grundanschauung des Verfassers vom Hohepriestertum Christi tritt hier ganz klar zutage. Der Sünder, sofern er zu Christus kommt und mit ihm willentlich eine Einheit bildet, findet Vergebung der Sünden und den Zugang zur vollen Gottesgemeinschaft. — Daß das himmlische Heiligtum durch bessere Opfer gereinigt wird, erhellt zweitens daraus, daß Christus darin eingegangen ist, nicht um sich selbst, häufig durch den Tod hindurchgehend, Gott darzubringen. Anders als der sündhafte Hohepriester, der bei seinem alljährlichen Eintritt in das Heiligtum fremdes Blut darbrachte, ist der sündlose Christus einmalig eingegangen, um sich selbst Gott darzubringen. Daß es sich bei der Darbringung um ein Tun des himmlischen Hohenpriesters handelt, ist ohne weiteres klar. Da aber der Verfasser das προσφέρειν mit παθεῖν V. 26 aufnimmt, ist auch klar, daß die Selbstdarbringung Christi nicht unabhängig von seinem Tode zu denken ist. Es handelt sich um ein Tun des Erhöhten, welches nicht

ohne sein vorhergehendes Leiden auf Erden möglich wäre. Der himmlische Christus stellt sich Gott als der dar, der den Tod erlitten hat. Daraus aber folgt keineswegs, obgleich die Ausleger es immer wieder behaupten, daß der Tod Christi an und für sich als hohepriesterliche Tat vorgestellt wäre. In Wirklichkeit bildet er nur die Voraussetzung für das Walten des himmlischen Hohenpriesters.

Daß Christus in das Heiligtum nicht eingegangen ist, um sich häufig darzubringen, erhellt daraus, daß er in diesem Fall seit Grundlegung der Welt leiden mußte. Wenn er es nämlich nicht auf eine einmalige Selbstdarbringung abgesehen hätte, so müßte die Wiederholung nicht etwa nur in der Zukunft, sondern auch in der Vergangenheit liegen. Voraussetzung dieses Urteils ist, daß die Selbstdarbringung Christi nicht nur der nach-, sondern auch der vorchristlichen Menschheit zugute kommt, eine Voraussetzung, die dadurch begreiflich ist, daß der Verfasser den alttestamentlichen Darbringungen nur als Abbildern der neutestamentlichen Darbringung reinigende Kraft beilegt. Statt daß Christus eine häufige Selbstdarbringung beabsichtigte, verhält es sich nun (*νυνί* logisch) so, daß er am Abschluß der Weltperioden in seiner Menschwerdung offenbar geworden ist behufs Abstellung der Sünde durch sein Opfer. Dieses führte zur Aufhebung der Sündenschuld und damit zusammenhängend zur Aufhebung der Sündenmacht. Irgendeiner Ergänzung bedarf das Opfer, das Christus vor Gott geltend macht, nicht. Es verhält sich mit Christus ähnlich wie mit den Menschen. Nach Maßgabe dessen, daß nach dem Tode für den Menschen nichts außer dem Gericht folgt, wird auch Christus nach seinem Tode nichts außer seiner Wiedererscheinung in der Welt erleben. Dementsprechend aber, daß sie der Erlösung bedürfen und er der Erlöser ist, erfahren sie den Tod und wird er einmal dargebracht, um, wie es in Anlehnung an Jes. 53, 12 heißt, vieler Sünden als Last auf sich zu tragen, bzw. um sie zu ertragen, und werden sie das Gericht erfahren, während er zum zweiten Male, ohne von Sünde belastet zu sein, denen, die seiner harren, zur Errettung sichtbar werden wird. Nur dies steht für ihn noch aus, aber keinerlei Tun, durch das seine Selbstdarbringung eine Ergänzung erführe. Die Frage, ob eine Bekehrung nach dem Tode möglich sein werde, kann man an unserer Stelle nur verneint finden, wenn man die Aussage über die Menschen aus dem Zusammenhang herausreißt. In Wirklichkeit wird von den Menschen nur ausgesagt, daß sie nichts ihrem Tode Gleichartiges bis zum Tage des Gerichtes erleben werden.

9, 23 Nach *ἀνάγκη* ist nicht *ἦν*, sondern *ἐστιν* zu ergänzen, denn wie der Inhalt des Verses zeigt, handelt es sich um die Notwendigkeit nicht dessen, was geschehen ist, sondern dessen, was geschieht | *κρείττοσι . . . παρὰ ταύτας*, vergl. 1, 4. **24** *γάρ* führt den Erkenntnisgrund ein | *οὐ . . . χειροποίητα* hat entsprechend seiner Stellung im Satz einen starken Ton | *ἀντίτυπα τῶν ἀληθ.* verhält sich zum *τύπος* so, wie das Abbild zum Original oder wie der Schatten zur Gestalt, vergl. 8, 5. Das Original ist das im Himmel befindliche, das Himmlische (V. 23), oder, wie es jetzt heißt, „der Himmel" | *ἐμφανισθῆναι* ist abgeleitet von *ἐμφανής*, und dieses Wort unterscheidet sich von *φανερός* sowie sichtbar von deutlich. Die aoristische Form zeigt, daß das Sichtbarwerden Christi vor Gott als einmaliger Vorgang vorgestellt ist. **26** *ἐπεί* Vulg. *alioquin* vergl. V. 17 | *ἔδει* ohne *ἄν*, vergl. 1. Kor. 5, 10 | *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*, vergl. Mt. 13, 39ff., zum Plural *αἰῶνες* 13, 8. **21** | *εἰς ἀθέτησιν*, vergl. 7, 18. **27** *καθ' ὅσον . . . οὕτως καί Vulg.*: *quemadmodum . . . sic et. Καθ' ὅσον* findet sich in den N. T.-lichen Briefen nur noch 3, 3; 7, 20. **28** *ἅπαξ προσενεχθείς.* Die passive Form ist lediglich durch das parallele *ἀποθανεῖν* veranlaßt. Man darf nicht fragen, wer der Opfernde war. Nur, daß Christi Leben als Opfer dem Tode verfiel, will gesagt sein. | *ἐκ δευτέρου* ist an der erstmaligen Erscheinung Christi auf Erden orientiert. | *ὀφθήσεται*, vergl. Apoc. 1, 7; 1. Joh. 3, 2.

10, 1—18. Die alttestamentlichen Opfer und das neutestamentliche Opfer.

Die Notwendigkeit dessen, daß das himmlische Heiligtum durch bessere Opfer gereinigt wird (9, 23), hatte der Verfasser dadurch begründet, daß Christus in den Himmel selbst eingegangen sei (V. 24), und zum andern dadurch, daß er auch nicht eingegangen sei, um sich häufig darzubringen, wie es der Fall sein müßte, wenn er mit fremden Blut eingegangen wäre (V. 25). Nur zur Bestätigung dieses zweiten Momentes der Begründung diente der Inhalt von V. 26—28, und demselben Zweck dient nun auch 10, 1—10, und zwar wird hier die Unzulänglichkeit der sich wiederholenden alttestamentlichen Opfer als der bestimmende Grund hingestellt, weshalb Christus sich selbst einmal dargebracht hat. Die ausführliche Begründung ist augenscheinlich durch den Anstoß veranlaßt, den man daran nahm, daß das Christentum kein Opferinstitut kannte.

Das Gesetz habe den Schatten der dem neuen Äon angehörigen Heilsgüter, nicht sie selbst, die Schatten werfende Gestalt (*εἰκών*) der Dinge. Dem Schatten der Heilsgüter wird die Gestalt gegenübergestellt, in der sich die Realität der Güter darstellt. Weil das Gesetz diese Gestalt nicht hat, ist es unvermögend, die Hinzutretenden zu vollenden. Als Mittel dafür kämen aber dieselben Opfer in Betracht, welche man alljährlich darbringt, d. h. die Opfer des großen Versöhnungstages. Diese Opfer vermögen nicht für beständige Dauer die Hinzutretenden zu voll-

enden. *Εἰς τὸ διηνεκές* ist mit starkem Ton den folgenden Worten *οὐδέποτε δύνανται τελειῶσαι* vorangestellt. Die Wirkung der Opfer des Versöhnungstages ist keine kontinuierliche, sondern das ungetrübte Verhältnis zu Gott, das die Opfer zustande bringen, hört mit jeder Sünde auf, die die Glieder des Volkes begehen. An die Glieder des Volkes und nicht bloß an die Hohenpriester ist bei den Hinzutretenden gedacht. Andererseits werden die Opfer doch von den Hohenpriestern dargebracht. Der Widerspruch löst sich dadurch, daß nach Auffassung unseres Verfassers die Gemeinde in den Hohenpriestern handelt, vgl. 9, 9. 24. Daß das Gesetz mit seinen Opfern keine Vollendung herbeiführen kann, begründet der Verfasser dadurch, daß, wenn es sich anders verhielte, man aufhören würde zu opfern, weil die Dienenden als ein für allemal Gereinigte kein Gewissen von Sünden, d. h. kein durch Sünden getrübtes Bewußtsein oder kein Schuldbewußtsein mehr haben würden. Es bedürfte also keiner Wiederholung des Versöhnungstages. Auch die in Zukunft begangenen Sünden hätten durch das eine Opfer ihre Sühnung gefunden. Dem, was nicht der Fall ist, tritt in V. 3 der wirkliche Tatbestand gegenüber. Doch (*ἀλλά*) in den Darbringungen, d. h. in ihrem Vollzuge ist Erinnern an Sünden alljährlich. So aber verhält es sich, weil das Blut von Stieren und Böcken nicht Sünden hinwegzunehmen vermag. Beim Hinwegnehmen der Sünden kann wegen der Beziehung auf den großen Versöhnungstag nicht an die Sündentilgung, sondern nur an die Sündenvergebung gedacht sein. Nicht von Böcken und Kälbern, sondern von Stieren und Böcken redet der Verfasser; denn trotz des Gedankens an den großen Versöhnungstag kommt es ihm nicht darauf an, die an demselben verwandten Tiere zu bestimmen. Nur Opfertiere überhaupt will er nennen. Beachtenswert ist, daß vom Blut der Stiere und Böcke die Rede ist. Die Wirkung der Opfer kommt allein durch Verwendung des Blutes zustande. Das wirft ein helles Licht auf die Auffassung des Verfassers vom Opfertode Christi.

Weil das Blut von Tieren Sünden nicht wegnehmen kann, heißt es V. 5, habe Christus in die Welt eintretend so gesprochen, wie Ps. 40, 7—9 zu lesen ist. Bei den Worten *εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον* ist nicht an Christi öffentliches Auftreten in der Welt, oder an die Zeit des entstehenden Selbstbewußtseins Jesu, sondern an den Akt der Menschwerdung gedacht, vgl. Joh. 16, 28; 18, 37. Nicht das, was Christus bei seiner Menschwerdung gesprochen hat, führt der Verfasser an, sondern Worte der Schrift zitiert er, in denen die Absicht zum

Ausdruck kommt, die Christus in die Welt eintretend verfolgt hat. Gott hat nicht die nach ihrem Stoff verschiedenen Opfer, die blutigen und die vegetabilischen Opfer gewollt, er hat aber Christus einen Leib zubereitet, d. h. er hat den Leib Christi zum Opfer begehrt (vgl. V. 10). Im Urtext heißt es „Ohren hast du mir gegraben" (*ἠθέλησας, ὠτία δὲ ὤρυξάς μοι*). Las man nun versehentlich nicht *ὠτία*, sondern, veranlaßt durch das vorhergehende *σ, σῶμα* — beide Worte sahen einander sehr ähnlich —, so lag es nahe, das zu *σῶμα* nicht passende Verbum *ὤρυξας* durch das passendere *κατηρτίσω* zu ersetzen. Während der Urtext an die Ohren denkt, mit denen man Gottes Willen vernimmt, reden die LXX von einem Leibe, den Gott zubereitet hat. Unser Verfasser bezog diese Worte auf den Leib Christi, der an Stelle der bisherigen Opfer treten sollte. Aber nicht nur die Opfer nach ihrem Stoff, sondern auch nach ihrer Art — Ganz- und Sündopfer — gereichen Gott nicht zum Wohlgefallen. In Erkenntnis dessen habe Christus sich bereit erklärt, dem Gotteswillen zu entsprechen. Er ist Menschen geworden um zu sterben. Da unser Verfasser am Ende des Zitates das Verbum *ἐβουλήθην* fortläßt, so tritt der Infinitiv *τοῦ ποιῆσαι* in Abhängigkeit von *ἥκω*, und dies hat zur Folge, daß die Worte *ἐν κεφαλίδι . . . περὶ ἐμοῦ* als Schaltsatz zu stehen kommen. Im Urtext handelt es sich um die Buchrolle, deren Inhalt dem Redenden Aufschluß über Gottes Forderung gibt, unser Verfasser dagegen nimmt an, daß in der Buchrolle betreffs des Redenden etwas niedergeschrieben ist. Christus hat sich in Erkenntnis dessen, daß sein Tod Gott wohlgefällig ist, und im Hinblick auf das, was das Alte Testament von seinem Leiden voraussagt, bereit erklärt, dem Gotteswillen zu entsprechen, und mit der Menschwerdung hat er ihm tatsächlich anfangsweise entsprochen.

In V. 8 verweist der Verfasser auf das, was Christus im Anfang des Zitates (*ἀνώτερον*) gesprochen, nämlich daß Gott keinerlei Opfer will, da diese bloß gesetzlich dargebracht würden. Damals als Christus so gesprochen, habe er auch gesagt: *Siehe ich bin gekommen, zu tun deinen Willen.* Da *ἐν ᾧ θελήματι* V. 10 deutlich an *τὸ θέλημά σου* V. 9 anknüpft, so müssen die dazwischen stehenden Worte als Schaltsatz gemeint sein. Der Schaltsatz enthält die Aussage, daß Christi Ausspruch das erste, nämlich die gesetzlichen Opfer, aufhebt, um das zweite, nämlich seine Selbsthingabe in den Tod, an die Stelle zu setzen. Durch den göttlichen Willen aber, d. h. natürlich durch die Ausführung desselben, sind wir geheiligt, d. h. in die Gemeinschaft des heiligen Gottes versetzt, nämlich durch das Opfer des Leibes Christi.

Die letzten Worte geben an, worin die Ausführung des göttlichen Willens bestand. Von einer Darbringung des Leibes Jesu Christi aber und nicht von einer Darbringung seiner Person redet der Verfasser, indem er dazu durch das vorhergehende Zitat V. 5 bestimmt wird. Die Wirkungskraft der Darbringung beruht nach der Anschauung unseres Verfassers nicht auf diesem Akt als solchem, sondern auf ihm, sofern er die Bedingung dafür bildet, daß sich der himmlische Hohepriester als der, der den Tod erlitten hat, Gott darstellt, vgl. 9, 24. *Ἐφάπαξ* am Ende von V. 10 ist nicht mit *ἡγιασμένοι* zu verbinden, denn es handelt sich im vorhergehenden Abschnitt nicht darum, daß die Wirkung der gesetzlichen Opfer eine bloß zeitweilige ist, sondern darum, daß die immer wieder dargebrachten Opfer ihrem Zweck nicht entsprechen. Dazu paßt nun nicht die Behauptung, daß wir durch Christi Opfer ein für allemal geheiligt sind, wohl aber die Behauptung, daß wir durch sein einmaliges Opfer geheiligt sind. *Ἐφάπαξ* gehört also mit *διὰ τῆς προσφορᾶς* zusammen.

Die Begründung von 9, 25 erfolgte in V. 26—28 und in 10, 1—10. Im zweiten Abschnitt wurde gezeigt, daß Christus seinen eigenen Leib dargebracht hat, was seine Sündlosigkeit voraussetzt. Diese Darbringung mußte eine ausreichende sein. In 10, 15—18 folgt noch eine dritte Begründung von 9, 25. Zuvor aber stellt der Verfasser das Bild der alttestamentlichen Priester und das Bild Christi, der ein einmaliges Opfer dargebracht hat, einander gegenüber, V. 11—14.

Weil die Beziehung auf den großen Versöhnungstag verlassen ist — schon V. 5ff. wird von den speziellen Opfern dieses Tages abgesehen — werden nicht mehr die Hohenpriester, sondern die Priester Christus gegenübergestellt. Jeder alttestamentliche Priester stehe da, um Tag für Tag zu fungieren und eben dieselben Opfer häufig darzubringen, was dadurch notwendig wird (*αἵτινες*), daß die Opfer nie imstande sind, die Sünden ringsum, d. h. völlig wegzunehmen. Christus dagegen hat sich nach einmaliger Opferdarbringung für ununterbrochene Dauer zur Rechten Gottes gesetzt. Die Zeitbestimmung *εἰς τὸ διηνεκές* gehört zum Verbum *ἐκάθισεν*. Der ununterbrochene Zustand göttlicher Herrlichkeit schließt weitere Opferdarbringungen aus. Nachdem sich Christus zur Rechten Gottes gesetzt hat, liegt ihm darüber hinaus (*τὸ λοιπόν*), kein weiteres Tun, sondern ein bloßes Abwarten ob. Er wartet auf die Verwirklichung des mit seinem Opfer verfolgten Zweckes, darauf, daß ihm der Satan und die diesem Angehörigen definitiv unterworfen werden. Die Aussage von V. 12f. begründet der Verfasser V. 14 damit, daß

Christus durch das eine Opfer für ununterbrochene Dauer diejenigen vollendet hat, welche geheiligt werden. Bedürfen diese keines weiteren Opfers, dann ist eben mit dem einen Opfer genug geschehen. Aber in welchem Sinne sind die, welche die Heiligung erfahren, durch das eine Opfer vollendet? Nicht in dem Sinne, daß sie mit dem Opfer die definitive Errettung erreicht haben. Das widerspräche der Gesamtauffassung des Verfassers, und es widerspräche dem, daß nicht von Geheiligten die Rede ist, sondern von solchen, die die Heiligung fort und fort erfahren. Die Vollendung durch das Opfer Christi besteht darin, daß den Christen die definitive Erlösung ermöglicht ist.

V. 15—18 folgt die letzte Begründung dessen, daß es im Christentum keine mehrmalige Opferdarbringung gibt (9, 25). Die Begründung wird durch das Zeugnis des heiligen Geistes geboten. Nachdem dieser so geredet, wie Jerem. 31, 33—34 angegeben ist, — der Verfasser verkürzt jetzt das Zitat — habe er auch gesprochen: „Und ihrer Sünden werde ich nicht mehr gedenken.“ Der Nachsatz von *μετὰ τὸ εἰρηκέναι* liegt also in V. 17 vor. Hier ist *καὶ εἴρηκεν* vor den Worten *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν κτλ.* zu ergänzen. Nur diesem Verständnis des Satzes entspricht die Tatsache, daß, wie die Folgerung von V. 18 erkennen läßt, der entscheidende Inhalt des Zitates nur in V. 17 vorliegen kann. Der Nachsatz von *μετὰ τὸ εἰρηκέναι* darf also nicht etwa in den Worten *λέγει κύριος* V. 16 erblickt werden. Der heilige Geist, der die neue Ordnung in Aussicht stellt, bezeugt die Sündenvergebung. Wo aber diese vorhanden, da gibt es kein Opfer für Sünden.

10, 1 *Τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* bezieht sich auf die Güter, die der „kommenden Zeit“ (6, 5) oder der „kommenden Welt“ (2, 5) angehören. | *τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων.* Das Bild der Sachen im Unterschied von ihrem Schatten ist das, worin sich die Realität der Sachen darstellt, d. h. ihre Gestalt. | *κατ᾽ ἐνιαυτόν* gehört zu *ἃς προσφέρουσιν* | *εἰς τὸ διηνεκές* bezeichnet die ununterbrochene Dauer, vergl. V. 12. 14; 7, 3 | *δύναται* D^c basm. cop.; dagegen *δύνανται* ℵ A C D^b. Sollte letzteres echt sein, so wäre es ein Schreibfehler. **2** *τοὺς λατρεύοντας.* Das Verbum ist absolut gebraucht und zwar vom Gottesdienst 9, 9; Lk. 2, 37; Act. 26, 7; Phil. 3, 3. **3** *ἀλλά* könnte den direkten Gegensatz dazu einführen, daß die Opfer die Hinzutretenden nicht zu vollenden vermögen V. 1, so daß V. 2 Schaltsatz wäre. Einfacher aber nimmt man an, daß *ἀλλά* an *μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν* orientiert ist. | *ἀνάμνησις*, vergl. LXX Lev. 24, 7. Das Verbum findet sich 1. Kor. 4, 17; 2. Tim. 1, 6. **4** *ταύρων καὶ τράγων*, vergl. 9, 13. Die umgekehrte Reihenfolge der Worte bieten ℵ und einige Übersetzungen. | Das Verbum *ἀφαιρεῖν* setzt voraus, daß die Sünde als Schuld auf dem Sünder lastet. **6** *περὶ ἁμαρτίας* dient LXX Lev. 7, 37; Num. 8, 8 zur Wiedergabe von חַטָּאת = Sündopfer. **7** *κεφαλίς* ist das Köpfchen oder der Knopf am Ende des Stabes, um den die Rolle gewickelt wurde, und dann weiter die Rolle selbst. | Die Worte, die das Zitat bei den LXX abschließen, *ὁ θεός*

μου ἐβουλήθην sind fortgelassen. 8 *κατὰ νόμον* lesen ℵ A C und *κατὰ τὸν νόμον* D². Für welche Lesart man sich auch entscheiden mag, jedenfalls ist nicht an die Gesetzmäßigkeit der Darbringungen gedacht, sondern an die durch das schattenhafte Gesetz bestimmten Darbringungen. 10 *Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Die doppelte Bezeichnung, die sich noch 13, 8. 21 findet, hat feierlichen Klang. 11 *ἱερεύς*. Statt dessen bieten A C und Übersetzungen die sinnlose Lesart *ἀρχιερεύς* | *λειτουργῶν*, vergl. Act. 13, 2; Röm. 15, 27 und das entsprechende Substantiv Hebr. 8, 2 | *περιελεῖν* hat zum Gegensatz *περίκειται* 5, 2. 12 *ἐκάθισεν*. Ein Gegensatz von Stehen und Sitzen ist dadurch ausgeschlossen, daß aller Ton auf *εἰς τὸ διηνεκές* liegt. 17 Das im Nachsatz zu ergänzende *εἴρηκεν* ist vor den Worten *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν* einzuschieben, nicht aber zwischen ihnen, denn *καί* gehört zum Zitat.

10, 19—25. Mahnung, das im Christentum gebotene Heil zu ergreifen und festzuhalten.

Der Verfasser blickt mit *οὖν* auf seine Ausführungen 4, 14 bis 10, 18 zurück. Hier hatte er das nachdrücklich geltend gemachte Bedenken der Leser zu überwinden gesucht, als fehle es im Christentum an einer gottgeordneten Einrichtung, durch die die Sünde gesühnt und der Zutritt zu Gott ermöglicht werde. Mit der Zustimmung der römischen Christen rechnend, fordert er sie auf, hinzuzutreten zu dem in Christus bestimmten Gott. Diese Ermahnung erinnert an 4, 14, wo gleichfalls auf lehrhafte Ausführungen zurückgeblickt wird. Zu Gott hinzutreten sollen die Leser, von denen der Verfasser auf Grund seiner Ausführungen ein Zwiefaches annehmen zu dürfen glaubt. Sie haben Zuversicht, Gott nahen zu können, und sie haben einen großen Priester. Ihre Zuversicht gründet in dem Blut Jesu Christi und bezieht sich auf den Eingang ins Heiligtum oder in die Gottesnähe. Als Eingang und nicht als Eingehen ist *εἴσοδος* gemeint, denn das beweist die Aufnahme des Wortes durch *ὁδός*. Den Weg habe Jesus als einen frischen, d. h. seit kurzer Zeit bestehenden, und als einen lebendigen, d. h. zum Leben führenden, eingeweiht. Es folgen die schwierigen Worte *διὰ τοῦ καταπετάσματος*. Nach Hofmann sollen sie besagen, Christus habe den Eingang eingeweiht, indem er sich durch den Vorhang, d. i. durch sein Fleisch hindurchbewegte. Allein das Fleisch Christi kann man sich nicht als Vorhang vorstellen und sein Sterben nicht als ein Hindurchgehen durchs Fleisch. Die fraglichen Worte können nur in eine Reihe mit den vorhergehenden Bestimmungen des Weges gehören: Der Weg ist frisch und lebendig und durch den Vorhang hindurchgehend. Letzteres ist er, sofern er die, die sich ihm anvertrauen, durch den Vorhang hindurch vor Gott hinführt. Der Weg aber ist Jesu menschliche Natur. Die Worte *τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* blicken auf *ὁδόν* zurück. Christi

menschliche Natur ist durch seinen Tod ein frischer und lebendiger Weg geworden, der diejenigen, die sich ihm anvertrauen, durch den Vorhang hindurch vor Gott hinführt. Nur der Zusammenschluß mit dem Menschen Jesus ermöglicht es, das Ziel der Gottesnähe zu erreichen.

Die christlichen Leser haben die freudige Zuversicht, daß durch den Menschen Jesus ein Weg vorhanden ist, der sie zu Gott führt, und sie haben weiter die Zuversicht, daß sie einen großen Priester über das Haus oder die Gemeinde Gottes (3, 6) haben. Der Zusammenhang zwischen dem Inhalt von beiderlei Zuversicht ist unverkennbar: der Mensch Jesus ermöglicht die Gottesgemeinschaft, indem er priesterlich waltet. Aber nicht auf *ἱερέα*, sondern auf *μέγαν* liegt der Ton. Der, dessen menschliche Natur unsern Weg zu Gott bildet, ist ein Priester, der in unmittelbarer Gottesnähe seines Amtes waltet. So können die den Weg Betretenden ihr Ziel nicht verfehlen. Bei dieser Gewißheit, die der Verfasser bei seinen christlichen Lesern voraussetzen darf, besteht für sie die Pflicht, mit wahrhaftigem Herzen, in völliger Gewißheit des Glaubens hinzuzutreten, nämlich vor den in Christus bestimmten Gott, vgl. 4, 16. Die Worte „mit wahrhaftigem Herzen" sind sehr beachtenswert. Gedacht ist an ein Herz, das seinem Zweck, dem Verkehr mit Gott zu dienen, entspricht, also an ein Herz, dem eine unaufrichtige, unlautere Gesinnung fernliegt. Die indirekte Warnung davor, daß sich die Leser von einer solchen Gesinnung freihalten sollen, wird nur verständlich, wenn der Verfasser annahm, daß die römischen Christen ihr Argument, es fehle dem Christentum an einem Sühneinstitut, letztlich nicht deshalb vorbrachten, weil sie dadurch am Christentum irre wurden, sondern deshalb, weil sie ihre andersartig motivierte Abneigung wider das Christentum dadurch bemänteln wollten. Obgleich der Verfasser sich sehr ausführlich mit dem Argument auseinander gesetzt hat, macht er nun doch bemerkbar, daß das Argument bloß zur Verhüllung einer anders motivierten Position diente.

Es folgen 22b zwei Participia *ῥεραντισμένοι . . . καὶ λελουσμένοι.* Man verbindet häufig das erste derselben oder auch alle beide mit dem Vorhergehenden. So würden die beiden Participia in einer Reihe mit *ἔχοντες* V. 19 treten, aber in diesem Fall hätten sie ihren natürlichen Platz neben *ἔχοντες* gehabt. Dazu kommt, daß die Participia Perfecti unmöglich besagen können, was mit den Lesern geschehen soll, sondern nur, was mit ihnen geschehen ist. Die Participia gehören also zur folgenden Aufforderung *κατέχωμεν*. Das Bekenntnis sollen die Leser

als solche festhalten, die besprengt sind an den Herzen, so daß sie frei sind von einem bösen, bzw. von einem durch tote Werke (9, 14) oder Sünde (10, 2) belasteten Gewissen, und die gewaschen sind am Leibe mit reinem Wasser. Bei der Waschung ist an die Taufe gedacht, die von Juden und Christen in reinem, bzw. fließendem Wasser vollzogen wurde (vgl. A. SEEBERG *Die Taufe im Neuen Testament*, S. 6. 12). Die reinigende Wirkung aber, die sich am Leibe vollzieht, ist als Unterpfand der inneren Reinigung gemeint. Fraglich ist, ob sich das erste Participium *ῥεραντισμένοι* auch auf die Taufe, oder ob es sich auf das Abendmahl bezieht. Für die zweite Beziehung könnte 9, 20 sprechen, aber die Perfektform entscheidet dagegen, denn das Abendmahl empfing der Christ fort und fort. So tritt denn die erste Möglichkeit in Kraft. Vor der unmißverständlichen Nennung der Taufe wird ihre schuldtilgende Kraft, die die römischen Christen an sich erfahren hatten, hervorgehoben. Sie, die so Großes in der Taufe erlebt hatten, sollen an dem Bekenntnis festhalten. Damit ist der Verfasser wieder bei dem Hauptanliegen angelangt, das ihn zur Abfassung des Schreibens bestimmte, vgl. 3, 1; 4, 14. Es ist das Anliegen, daß die Leser ihrem Christenstande treu bleiben möchten. Das aber geschieht in Übereinstimmung mit den angeführten Stellen dadurch, daß sie am Taufbekenntnis festhalten. Daß auch an unserer Stelle letzteres gemeint ist, kann angesichts der nebenbei genannten Taufe nicht fraglich erscheinen, vgl. 1. Tim. 6, 13; Röm. 6, 3ff. Die Taufe hatte den römischen Christen dadurch Sündenvergebung gebracht, daß sie bei der Handlung das Gemeindebekenntnis zu dem ihrigen machten. Wie wäre es nun widernatürlich, wenn sie dieses Bekenntnis fahren ließen! Nein, als ein unwandelbares sollen sie es festhalten. Das Bekenntnis bestimmt aber der Verfasser als Bekenntnis der Hoffnung. Das könnte man so verstehen, daß zum Bekenntnis der Hoffnungsinhalt, wie Totenauferstehung, Gericht und ewiges Leben gehörten. Wahrscheinlicher aber ist, daß der Verfasser das Glaubensbekenntnis als Hoffnungsbekenntnis bezeichnet, weil die Leser behaupteten, die Christen hätten wohl einen Glauben an gewisse Dinge, aber es fehlte ihnen die Gewähr für die endliche Vollendung, vgl. Kap. 3 u. 4. Demgegenüber deutet der Verfasser an, daß der Glaubensinhalt zugleich die christliche Hoffnung sicher stellt, vgl. 1. Petr. 1, 21.

Der Mahnung, am Bekenntnis festzuhalten, folgt in einem begründenden Schaltsatz der Hinweis auf die Treue Gottes, vgl. 4, 3ff., und daran schließt sich die weitere Mahnung, ein-

ander zu betrachten zur Anreizung von Liebe und Betätigung derselben in guten Werken. Indem die Betrachtung des andern zur Erkenntnis seiner Liebebedürftigkeit führt, treibt sie zu Liebe und guten Werken an. So treten die Mahnungen zu Glaube und Liebe nebeneinander. Der zur Liebe führenden Betrachtung der andern aber sollen die Leser sich befleißigen, indem sie die Versammlungen, die doch ihre eigenen sind, nicht verlassen, sondern ermahnen, nämlich durch ihr Beispiel andere zum Besuch der Versammlungen ermahnen. Dies Tun erscheint um so nötiger, als die Zeichen der Zeit auf das Nahen des Gerichtstages hindeuten.

10, 19 *Ἀδελφοί*, vergl. 3, 1. 12; 13, 22 | *εἰς τὴν εἴσοδον*. Das Substantiv bedeutet 1. Th. 1, 9; 2, 1 das Eintreten, hier dagegen den hineinführenden Weg, vergl. 2. Petr. 1, 11. **20** *πρόσφατον* eigentlich *frisch geschlachtet* und weiter *frisch* oder *neu*. **22** *προσερχώμεθα* vergl. 4, 16 und 1. Petr. 2, 4 | *ἀληθινῆς*, vergl 8, 2; 9, 24; LXX Jesaj. 38, 3 und *Test. XII patr. Dan. 5*: *ἀγαπᾶτε ἀλλήλους ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ* | *ἐν πληροφ. πίστ. Vulg.: in plenitudine fidei*, vergl. 6, 11 | *ῥεραντισμένοι*. Das an den levitischen Zeremonien orientierte Bild (Lev. 14, 5ff.; Num. 19, 9ff.) wird im N. T. allein hier von der Taufe gebraucht. Zur prägnanten Verbindung mit *ἀπό* vergl. 2. Kor. 11, 3; Röm. 9, 3. **23** *κατέχωμεν*, vergl. 3, 6. 14. **24** *εἰς παροξυσμόν* wird auch *Xenoph. Memor.* III, 3, 13 in bonam partem gebraucht: *φιλοτιμία, ἥπερ μάλιστα παροξύνει πρὸς τὰ καλὰ καὶ ἔντιμα.* | *καλῶν ἔργων. Ἀγαθός* ist das in sich Gute, *καλός* dagegen das sich an andern als gut Erweisende. **25** *μὴ ἐγκαταλείποντες κτλ.* Die Mahnung lehnt sich an die entsprechende Mahnung der christlichen Sittenlehre an, vergl. Did. 16, 2: *πυκνῶς συναχθήσεσθε;* Const. apost. VII 9: *ἐκζητήσεις καθημέραν τὸ πρόσωπον τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαύσῃ τοῖς λόγοις αὐτῶν;* Ignat. ad Ephes. 13, 1: *σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν;* 20, 2: *ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ, ὅτι οἱ κατ᾽ ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει.* Wahrscheinlich gehörte die Mahnung schon zu dem jüdischen Lehrstoff. Eine Spur dessen dürfte sich bei Josephus Ant. IV, 8, 7 erhalten haben. Der hier vorliegende Abschnitt gehört einer Reproduktion des jüdischen Lehrstoffs an. Josephus schreibt: *Dreimal im Jahr sollen die Hebräer .... in der Tempelstadt zusammenkommen, um Gott ... zu danken ..., sodann auch um durch engeren Verkehr und gemeinschaftliche Mahlzeiten die gegenseitige Freundschaft zu pflegen. Denn es sei schicklich, daß diejenigen, die ein und demselben Volksstamm angehörten ... einander persönlich bekannt seien. Das werde aber durch solche Zusammenkünfte sehr erleichtert, da man, wenn man sich gesehen und gesprochen, einander eingedenk bleibe, während man, wenn man nicht in Verkehr und Verbindung trete, sich einander völlig fremd bleibe* | *ἐπισυναγωγ.* ist hier nicht als die Tätigkeit des Sichversammelns gemeint (2. Th. 2, 1), sondern als die an einem Ort zusammengetretene Versammlung, vergl. Jak. 2, 2: *συναγωγή* | *παρακαλοῦντες*, vergl. 3, 13; 12, 5; 13, 22, kann nach dem Gegensatz nicht von ermahnenden Worten gemeint sein, die an die Gemeinde oder einzelne Glieder derselben gerichtet werden, sondern nur von der anspornenden Ermahnung, die das Erscheinen in der Versammlung involvierte | *τὴν ἡμέρ.* vom Gerichtstage 1. Kor. 3, 13; 1. Th. 5, 4.

10, 26—39. Warnung vor dem Abfall und Ermunterung zur Standhaftigkeit.

V. 26 bildet die Begründung der vorhergehenden Hauptmahnung, am Bekenntnis festzuhalten und in der Gemeinschaft zu verharren. Die Begründung erinnert an 6, 4—6. Wenn wir freiwillig, d. h. mit Bewußtsein und unter Beteiligung des Willens nach Aneignung der Wahrheit sündigen, nämlich durch Abfall vom Christentum sündigen, so ist kein Opfer für Sünden übrig. Die völlige Erkenntnis der Wahrheit erfolgte bei der Taufe, bei der sich der Christ zur christlichen Lehre bekannte. Die Wahrheit ist hier nämlich wie in den neutestamentlichen Schriften häufig Bezeichnung des Inhalts der christlichen Lehre, z. B. Röm. 1, 18; 2, 2; Jak. 1, 18. Im vorliegenden Fall ist bei der Wahrheit, wie der Zusammenhang mit V. 23 zeigt, speziell an das Taufbekenntnis gedacht. Wer sich dieses angeeignet hat, wird zwar einzelne Sünden begehen, nicht aber die Sünde des Abfalls, und tut er es doch, so kann seine Sünde nicht gut gemacht werden, und es erübrigt ihm nur noch ein schreckliches Abwarten des Gerichtes und Eifer von Feuer, welches die Widerwärtigen verzehren wird. Am Gerichtstage wird der Eifer des personifiziert vorgestellten göttlichen Zornes zum Verderben der abtrünnigen Sünder ergehen. Zur Begründung dessen erfolgt der Hinweis auf Deut. 17, 2—7. Nach dieser Stelle soll der des Götzendienstes überführte Israelit mit dem Tode bestraft werden. Verhält es sich so, dann können die Leser sich selbst sagen, einer um wieviel schlimmeren Strafe — gedacht ist an das ewige Verderben — derjenige von dem Richter für würdig erachtet werden wird, der dem Sohn Gottes die äußerste Mißachtung bezeugt hat (vgl. Mt. 5, 13; 7, 6), der das Blut der Ordnung — der Ausdruck erinnert an die Abendmahlsworte, vgl. 9, 20 — für gemeines, profanes Blut eines Menschen erachtet hat, das Blut, durch das er bei der Taufe in die Gottesgemeinschaft versetzt wurde, der schließlich den Geist der Gnade, d. i. den heiligen Geist übermütig geschmäht hat. Mit dem Sohn Gottes und dem Blut der Ordnung deutet der Verfasser den Hauptinhalt der „Wahrheit“ oder des Taufbekenntnisses an. Das erhellt nicht nur aus dem Zusammenhang, sondern auch aus der Gegenüberstellung des Gesetzes Moses und der genannten Stücke. In eine Reihe mit diesen tritt nun der heilige Geist. Hierdurch wird es sehr wahrscheinlich, daß die Verbindung des heiligen Geistes mit der Glaubensformel dem Verfasser geläufig war. Zur Begründung dessen, daß den abtrünnigen Sünder die göttliche Strafe treffen

wird, verweist der Verfasser auf Deut. 32, 35 u. 36 (vgl. Ps. 135, 14). Die Christen kennen den Gott, der sich Vergeltung, Strafe und Gericht vorbehalten hat.

Gerade ebenso wie 6, 9 folgt auf die Warnung eine entsprechende Ermunterung. Die Leser sollen der der Vergangenheit angehörigen Tage gedenken, da sie nach ihrer Erleuchtung viel Leidenskampf bestanden haben, indem sie teils durch die Angriffe auf ihre Ehre und ihre Güter der Gegenstand öffentlicher Mißachtung wurden, teils Genossen derer wurden, die so, d. h. unter Erduldung solchen Übels wandelten. Haben die Leser damals so Schweres erduldet, so ist jetzt, wo ihre Lage minder schwer ist, kein Grund vorhanden, den Mut sinken zu lassen. Die früheren Tage, in welchen ein großer Teil der Leser die Taufe empfing, dürften die Tage der Juden- und Christenverfolgung unter Claudius anno 52 gewesen sein. Damals haben die Christen üble Nachrede und Drangsale erfahren. Durch beides aber traten sie für einen weiten Kreis in gar schlimme Beleuchtung. Die trüben Erfahrungen und die Gemeinschaft mit denen, die sie machten, werden V. 34 chiastisch durch konkrete Beispiele gekennzeichnet. Die Leser wurden Genossen der Leidenden, denn sie haben ja (*καὶ γάρ*) mit den Gefangenen mitgelitten, indem sie sich als zu diesen gehörig bekannten und dadurch ihre verachtete Stellung teilten. Die Trübsale aber, die ihr Christenstand mit sich brachte, erwuchsen ihnen auch aus einer nicht mehr bestimmbaren materiellen Einbuße. Doch diese Einbuße haben sie wie einen lieben Gast mit Freude aufgenommen, denn sie erkannten, daß sie an ihrem Teil — anders als ihre Widersacher — einen besseren und zwar einen bleibenden Besitz hatten.

Da sich nun die römischen Christen so verhalten haben, wie V. 32—34 ausgeführt wurde (*οὖν*), so sollen sie ihre christliche Freudigkeit, die als Ausdruck eines rechten Christenstandes notwendig eine große Belohnung mit sich bringt, nicht wie etwas Wertloses fortwerfen. Sie sollen es nicht tun, denn es bedarf der Beharrlichkeit, damit sie durch Ausdauer den göttlichen Willen vollführend das verheißene Heilsgut der Vollendung erlangen. Der gute Anfang, den sie unter schweren Verhältnissen gemacht haben, soll eine entsprechende Fortsetzung finden, sie sollen beharren, um die zum Ziel führende christliche Freudigkeit festzuhalten. Der 35. und 36. Vers lassen einen tiefen Blick in die letzten Motive tun, die in den römischen Christen die Neigung entstehen ließen, sich vom Christentum abzuwenden. Nach ihren, nicht aus wahrhaftigem Herzen kommenden (V. 22)

Worten waren es Bedenken gegenüber der christlichen Lehre — der Verfasser hat diese Bedenken eingehend widerlegt —, in Wirklichkeit hatte sich ihrer eine hoffnungslose, resignierte Stimmung bemächtigt, die aus den mit dem Christentum verbundenen Drangsalen erwuchs.

In V. 37f. folgt ein freies, wohl gedächtnismäßiges Zitat von Hab. 2, 3. 4. Eingeleitet wird das Zitat mit den Jes. 26, 20 entlehnten Worten *μικρὸν ὅσον ὅσον*: *denn noch ist ein Weniges, wie sehr, wie sehr*, d. h. nach sehr kurzer Zeit, wird kommen der Kommende. Bei diesem denken die LXX an Jahwe, unser Verfasser dagegen an Christus. In den folgenden Sätzen ist die Reihenfolge des LXXtextes umgekehrt. Der Gerechte wird aus Glauben leben, d. h. er wird trotz des hereinbrechenden Gerichtes das Leben erlangen und, wenn er sich zurückzieht, d. h. im Leidenskampf nicht aushält, so hat meine Seele an ihm nicht Wohlgefallen. Da das Zitat feststellt, wie es sich mit dem Gerechten und mit dem Abtrünnigen verhalten wird, so kann sein Zweck nur darin bestehen, die Mahnung zu begründen, daß es gilt, in Ausdauer an der zum Heilsgut führenden Freudigkeit festzuhalten. Also die Begründung bezieht sich auf V. 35 und 36. Schließlich gibt der Verfasser V. 39 seiner Zuversicht Ausdruck, daß die römischen Christen ebenso wie er nicht von der Art derer sind, die zurückweichen zum Verderben, sondern von der Art derer, die da glauben zur Erwerbung der Seele oder des Lebens.

10, 26 *Ἑκουσίως* bezieht sich auf das Verhalten, bei dem kein Zwang (1. Petr. 5, 2) und keine Nötigung (Philem. 14) besteht. Es entspricht dem hebr. בְּיָד רָמָה, dessen Gegensatz בִּשְׁגָגָה = *ἀκουσίως* bildet. | *μετὰ τὸ λαβ. τὴν ἐπίγν. τῆς ἀλ.* vergl. 1. Tim. 4, 3: *ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν.* — *Ἐπίγνωσις* ist die vollständige, tief eindringende Erkenntnis. Die spezielle Beziehung des Wortes *ἀλήθεια* auf den Lehrinhalt stammt aus dem Judentum, denn sie findet sich in entsprechendem Sinne bei Philo häufig, z. B. *De spec. leg.* I, 309 (II. 258 M.): *καταλιπόντες οὗτοι (οἱ ἐπήλυτοι) τὰ πάτρια οἷς ἐνετράφησαν ψευδῶν πλασμάτων γέμοντα καὶ τύφου, γενόμενοι ἀτυφίας καὶ ἀληθείας ἐρασταὶ γνήσιοι, μετεχώρησαν πρὸς εὐσέβειαν;* I, 313 (II 259 M): *μὴ ἐγχαράττοντες τὰς ἀληθείας δόξας περὶ τοῦ ἑνὸς καὶ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος θεοῦ;* IV, 178 (II 366 M): *(ὁ ἐπήλυτος) μεταναστὰς εἰς ἀλήθειαν καὶ τὴν τοῦ ἑνὸς τιμίου τιμὴν ἀπὸ μυθικῶν πλασμάτων καὶ πολυαρχίας;* ähnliche Stellen finden sich sehr häufig bei Philo. | *περὶ ἁμαρτ . . . θυσία* ist ein der Sühnung dienendes Opfer. **27** *Φοβερὰ δέ τις ἐκδοχή.* — *Τίς* gehört nicht zu *ἐκδοχή*, da es sonst auch zu den folgenden Substantiven gehören müßte, sondern zum Adjektiv *φοβερά*. So hebt es hervor, daß die Erwartung unermeßlich furchtbar ist (Winer 25, 2, c). **28** *ἀθετήσας* drückt die durch freche Sünden vollzogene Leugnung der Geltung des Gesetzes aus. **29** *Κοινόν ἡγησάμ.* übersetzt It. durch *communem aestimavit* und sachlich übereinstimmend *Pesch. als das eines Menschen*. Das Adjektiv entspricht

dem hebr. חֹל und bildet den Gegensatz zu *ἅγιος* = קָדוֹשׁ. **30** Das Zitat von Deut. 32, 35 weicht vom LXXtext (*ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*) ab, stimmt aber mit der Form von Röm. 12, 19 überein. Die an dieser Stelle vorangehenden Worte *λέγει κύριος* sind zu unserer Stelle in einige Handschriften eingetragen worden (א D). Die Übereinstimmung des Zitates mit Röm. 12, 19 pflegt man durch eine sprichwörtliche Form des Ausspruchs zu erklären. Wurden die Worte im Traditionsstoff genannt? Im Zitat sind *ἐμοί* und *ἐγώ* betont. **32** *φωτισθέντες* vergl. 6, 4 | *ἄθλησιν* gehört mit *παθημάτων* zusammen: Leidenskampf. **33** *θεατριζόμενοι* ist gleichbedeutend mit *θέατρον γίγνεσθαι* 1. Kor. 4, 9, eigentlich *zu öffentlicher Verhöhnung im Theater aufgestellt werden*, dann überhaupt *zum verächtlichen Schauspiel werden* **34** *προσεδέξασθε* vergl. 11, 35; Phil. 2, 29. **38** *μου* nach *δίκαιος* ist durch א A vg arm bezeugt. Andere Zeugen lassen es fort, was wohl durch die LXX veranlaßt ist, in deren meisten Handschriften es fehlt. **39** *εἶναι* mit dem Genet. des Nomens bezieht sich wie häufig auf das Angehörigkeitsverhältnis | *εἰς ἀπώλειαν* vergl. Röm. 9, 22.

Kap. 11. Der Glaube.

Die Mahnung zur Standhaftigkeit (35f.) wurde durch ein Beispiel begründet, in dem vom Glauben die Rede war. Das Recht dieser Begründung erweist der Verfasser durch die Bestimmung des Glaubens in 11, 1. Zugleich beginnt aber mit diesem Verse ein neuer Abschnitt, dessen Zweck darin besteht, die Leser davon zu überführen, daß der auf das Zukünftige und Unsichtbare gerichtete Glaube schon durch die Geschichte Israels als das entscheidende religiöse Verhalten bezeugt wird. Der Behauptung der römischen Christen, das Christentum vertröste mit dem Hinweis auf zukünftige Dinge, begegnet der Verfasser durch Feststellung dessen, daß dieser Hinweis durch die von ihnen anerkannten Männer der Geschichte Israels gerechtfertigt erscheint. Voran stellt er eine Bestimmung des Glaubens, die natürlich nicht als erschöpfende Definition gemeint ist, sondern nur den Glauben nach der Seite kennzeichnen will, die von den Lesern vernachlässigt wurde. Er bestimmt ihn als Zuversicht von Dingen, die man hofft, als Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht. Der parallele Aufbau der Sätze verbietet, bei *ἔλεγχος* an ein Überführen zu denken, welches von unsichtbaren Dingen ausgeht. Es handelt sich vielmehr um ein Überführtsein, dessen Objekt das Unsichtbare ist. Was der Verfasser sagen will, ist, daß der Glaube es mit Zukünftigem zu tun hat. Und da dies zu eng ist, fügt er das Unsichtbare hinzu. Seine Behauptung begründet er aber damit, daß durch diesen Glauben die Männer der vergangenen, nämlich der alttestamentlichen Zeit, von Gott ein günstiges Zeugnis erhielten. Für den Glauben in dem eben bestimmten Sinne tritt Gott

in die Geschichte Israels ein. Das zu beweisen, ist der Zweck der folgenden Ausführungen. Diese beginnen aber mit einem Vorgang, an dem „die Alten" nicht beteiligt waren. Die Anführung dieses Vorgangs findet LÜNEMANN mit Recht „nicht sehr passend", und was die Ausleger zur Erklärung des auffälligen Tatbestandes anführen, ist durchweg unzureichend. Die richtige Erklärung dürfte darin bestehen, daß der Verfasser sich in Kap. 11 an einen Unterrichtsstoff hält, der mit der Erschaffung der Welt durch Gottes Wort begann. Zum jüdisch-christlichen Unterrichtsstoff über die Geschichte Israels s. das Nähere im Exkurs.

Die Grundwahrheit der Weltschöpfung durch Gottes Wort kann nicht anders als durch Glauben wahrgenommen werden. So verhält es sich, damit das Sichtbare aus nicht Scheinendem geworden sei, nämlich für unsere Wahrnehmung. Der Tatbestand, daß die Welt durch Gottes Wort geschaffen worden, soll uns davon überführen, daß der sichtbaren Welt ein Unsichtbares zugrunde liegt. So erweist sich denn die Glaubensbestimmung von V. 1 schon angesichts der Weltschöpfung als berechtigt. V. 4 wird das Opfer *Abels* mit dem Kains verglichen. Größer ist das Opfer Abels wegen des dabei verwandten Materials. Kains Opfer war nach Gen. 4, 3f. *ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς*, Abels dagegen *ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων τῶν προβάτων αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν στεάτων αὐτῶν*. Der Glaube bestimmte Abel zur Darbringung des größeren Opfers, und durch diesen empfing er das Zeugnis, gerecht zu sein. Dieses Zeugnis sei über seinen Gaben ergangen. Zugrunde liegt Gen. 4, 4f.: *Jahwe blickte auf Abel und seine Gabe, und auf Kain und seine Gabe blickte er nicht.* Mt. 23, 35 legt die Vermutung nahe, daß die Tradition in dieser Stelle die Gerechtigkeit Abels bezeugt fand. Bei dem Blick Jahwes aber könnte entsprechend der schon durch *Theodotion* bezeugten Annahme an einen Feuerblick gedacht sein, welcher Abels Opfer entzündete. Durch das Opfer oder durch den Glauben, der dazu führte — beides ist möglich —, rede Abel noch jetzt. Das gläubige und gerechte Verhalten Abels redet fort, indem es das zeitgenössische Geschlecht ermahnt, ihm nachzufolgen.

Abel, der sich in seinem Verhalten durch den Glauben an den unsichtbaren Gott bestimmen ließ, tritt V. 5 *Henoch* zur Seite. Dieser wurde durch Glauben entrückt, den Tod nicht zu sehen. Zur Bestätigung dessen führt der Verfasser Gen. 5, 24 nach LXX Cod. Al. an: *Und er ward nicht gefunden, weil Gott ihn entrückte.* Daß Henochs Entrückung auf Glauben zurückging, wird daraus erschlossen, daß nach Gen. 5, 22. 24 Henoch

Gott wohlgefällig war, was ohne Glauben nicht hätte geschehen können, denn der zu Gott Hinzutretende muß seinen Glauben auf (den unsichtbaren) Gott richten und darauf, daß Gott sich in Zukunft als Lohnvergelter erweisen werde. So bezeugt denn die Geschichte Henochs das Recht der Glaubensbestimmung in V. 1.

Für diese tritt weiter — so V. 7 — *Noah* ein. Der Glaube an das, was Gott für die Zukunft in Aussicht stellte, bestimmte ihn zur Herstellung der Arche. Hierdurch, das kann heißen durch den Glauben, durch den die Arche zustande kam, oder durch die Arche, die durch den Glauben zustande kam (vgl. V. 4), verurteilte er die Welt, sofern sich nämlich diese im Unglauben der Gottesoffenbarung verschloß, vgl. Mt. 12, 41f., und ererbte er die dem Glauben entsprechende Gerechtigkeit. Gen. 6, 9 wird Noah ausdrücklich als gerecht bezeichnet. An eine sittliche Rechtbeschaffenheit denkt wohl auch unser Verfasser. Trotzdem scheint die Verbindung, die er zwischen Glauben und Gerechtigkeit herstellt, in Zusammenhang mit der paulinischen Lehre zu stehen.

V. 8—22 wird die Geschichte der Patriarchen herangezogen. *Abrahams* Glaube zeigte sich darin, daß er nach Gen. 12, 1f. sogleich, sobald der göttliche Ruf an ihn ergangen — dies liegt in dem Impf. καλούμενος — gehorsam war, indem er an den Ort zog, den er zum Erbteil erhalten sollte. Er trat den Weg an, ohne zu wissen, wohin ihn dieser führte, denn erst nach seiner Ankunft im Lande Kanaan wurde ihm dieses als das Land bezeichnet, das Gott seiner Nachkommenschaft geben werde (Gen. 12, 7). Aber auch darin zeigte sich Abrahams Glaube, daß er als Beisasse in das Land der Verheißung wie in ein fremdes ging, um mit den Männern, die mit ihm die Verheißung ererben sollten, mit Isaak und Jakob in Zelten zu wohnen (Gen. 12, 8; 13, 3). Das war eine Betätigung des Glaubens, denn Abraham wartete auf die im Unterschied von den Zelten mit Fundamenten versehene Stadt, deren Künstler und Baumeister nicht ein Mensch, sondern Gott selbst ist. Der Verfasser denkt an das himmlische Jerusalem (12, 22), die zukünftige Stadt (13, 14), welche Paulus als das obere Jerusalem bezeichnet (Gal. 4, 26) und welche der Apokalyptiker vom Himmel auf die Erde herabkommen sieht (Apok. 21, 2). Wie an unserer Stelle, erscheint das himmlische Jerusalem auch Apok. 21, 14 als die mit den Fundamenten versehene, d. h. festgegründete Stadt.

Neben Abraham tritt V. 11 *Sarah*. Durch Glauben habe sie die Kraft zur geschlechtlichen Besamung erhalten, und zwar

wider die Zeit ihres Lebensalters, denn sie war nach Gen. 17, 17 neunzig Jahre alt. Das Pronomen αὐτή vor Σάῤῥα scheint überflüssig zu sein. Vielleicht sollte dadurch das weibliche Geschlecht der Sarah hervorgehoben werden. Diese Absicht aber ließe sich dadurch erklären, daß die Glaubensforderung nicht nur für die Männer, sondern auch für die Frauen der römischen Gemeinde als gültig erscheinen sollte. Sicher ist, daß bei der Kraft zur geschlechtlichen Besamung an die Empfängnis der Sarah gedacht ist. Aber eine nicht geringe Schwierigkeit entsteht dadurch, daß der Ausdruck καταβολὴ σπέρματος regelmäßig von der männlichen Funktion gebraucht wird. Man hat dieser Schwierigkeit auf verschiedene Weise gerecht zu werden gesucht. Am befriedigendsten dürfte die Annahme von Westcott sein, nach der Sarah in engster Verbindung mit Abraham betrachtet ist. Sarah empfing die nötige Kraft, damit es zum (erfolgreichen) Samenausguß kommen konnte. Letzterer ging von Abraham aus, aber nicht ohne wirksame Beteiligung der Sarah. Als Grund, weswegen Sarah durch Glauben die Kraft empfing, und damit indirekt als Inhalt ihres Glaubens nennt der Verfasser ihre Überzeugung von der Treue des Gottes, der die Verheißung gegeben (Gen. 18, 10. 14). Deshalb, nämlich deshalb, weil durch den Glauben Sarahs die wirksame Zeugung ermöglicht wurde, sei nicht nur diese zustande gekommen, sondern seien von einem und zwar von einem seiner Zeugungskraft nach erstorbenen Greise — Abraham war damals hundert Jahre alt — (Nachkommen) entstanden oder entsprossen, wie die Sterne des Himmels an Zahl und wie der Sand am Ufer des Meeres, der unzählig ist. Die letzten Worte sind eng an Gen. 22, 17 angelehnt.

In V. 13 lesen wir weiter, daß diese alle, nämlich die Patriarchen nebst Sarah, glaubensgemäß gestorben seien und zwar als solche, die die an sie ergangene Verheißung nicht empfangen hatten, sondern sie von ferne her gesehen und begrüßt hatten und bekannt hatten, daß sie Fremdlinge und Pilgrime auf der Erde seien. So haben sich die Patriarchen nach Gen. 23, 4 und 47, 9 selbst bezeichnet. Dem im Leben bewährten Glauben an ein nach dem Leben zu erwartendes Heil entsprach ihr Sterben, bei dem sie an diesem Glauben festhielten. Das hebt der Verfasser hervor, weil man in der römischen Gemeinde Anstoß daran nahm, daß das Christentum mit Gütern vertröste, die erst nach dem Tode erlangt werden würden. Die Patriarchen, lautet die Antwort, haben an dieser Wahrheit auch sterbend festgehalten. Ihre Selbstbezeichnung als Fremdlinge und Pilgrime bezeuge, daß sie ein Vaterland suchen. Wollte man aber

annehmen, daß sie an jenes Vaterland dachten, von dem sie auszogen, so ist zu bedenken, daß sie ja gelegene Zeit zur Umkehr gehabt hätten. Nun aber erstreben sie nach dem Bericht der Schrift ein besseres, nämlich ein himmlisches Vaterland. Deshalb schäme sich Gott ihrer nicht, er schäme sich insbesondere nicht, ihr Gott genannt zu werden. Daß Gott sich als der Gott der Patriarchen bezeichnet, wird Ex. 3, 15 berichtet. Der Verfasser findet in dieser Bezeichnung die Absicht Gottes ausgedrückt, sich der Patriarchen heilschaffend anzunehmen. Das Vorhandensein dieser in Namen ausgedrückten Absicht wird dadurch begründet, daß Gott den Patriarchen eine Stadt, nämlich das himmlische Jerusalem (V. 10), als Wohnstätte zubereitet hat.

In V. 17—21 führt der Verfasser weitere Glaubenstaten der Patriarchen an. Abraham hat durch Glauben, indem er von Gott versucht wurde, den Isaak dargebracht. Da die Tat von Abraham bereits vollbracht war, ist sie durch das Perfektum ausgedrückt. Mit dem Verlauf der Darbringung aber verband sich eine göttliche Versuchung. Dies drückt der Verfasser durch das imperfektische Partizip πειραζόμενος aus. Inwiefern die Tat Abrahams eine Glaubenstat war, zeigt der Verfasser, indem er darauf hinweist, daß der, der die Verheißung als wertvolle Gabe aufgenommen hatte (ἀναδεξάμενος), seinen einzigen Sohn darbrachte. Als solcher wird Isaak bezeichnet, da nur auf ihm, nicht aber auf den andern Kindern Abrahams die Verheißung ruhte. Das Imperfektum προσέφερεν veranschaulicht die Tat Abrahams. Daß diese eine Glaubenstat war, wird weiter durch die Bemerkung hervorgehoben, daß nach Gen. 21, 12 Gott zu Abraham sprach: *In Isaak wird dir Same genannt werden.* In der Person seines Sohnes soll ihm die verheißene Nachkommenschaft zuteil werden. Und diesen Sohn hat Abraham geopfert. Er hat es getan, indem er urteilte, daß Gott selbst aus Toten zu erwecken vermag, *woher er ihn auch als Gleichnis davontrug.* An sich könnte ὅθεν, wie im Hebräerbrief häufig, auch „deshalb" bedeuten. Aber so werden die Worte „als Gleichnis" oder „gleichnisweise" unverständlich. Rechnet man mit der sehr häufigen lokalen Bedeutung von ὅθεν, so ist gesagt, daß Abraham den Isaak „von dort her", nämlich von den Toten her, davontrug. Das geschah nun aber nicht eigentlich, sondern bildlich. Die Totenerweckung kam bildlich in dem zur Darstellung, was Abraham erlebte. Erwähnung verdient die Auslegung, nach der Abraham den Isaak insofern bildlicherweise von Toten davontrug, als er ihn im Zustand der Erstorbenheit erzeugt hatte (V. 12). Doch dieser Hinweis wäre im Zusammenhang unmotiviert gewesen.

V. 20 wird als Glaubenstat *Isaaks* angeführt, daß er den Jakob (Gen. 27, 27—29) und Esau (Gen. 27, 37—40) betreffs zukünftiger Dinge segnete. Indem die Segnung von der Zukunft die Verwirklichung der göttlichen Verheißung erhoffte, war sie eine Betätigung des Glaubens. Eine solche war auch die Segnung, die *Jakob* einem jeden der Söhne Josephs zuteil werden ließ. Mit der Angabe, daß Jakob sterbend handelte, ist das Motiv seiner Handlung angedeutet. Weil die beiden Söhne Josephs vor dem Tode Jakobs geboren waren, erhob sie dieser durch die Segnung zu Stammhäuptern (Gen. 48, 5). Wenn der Verfasser neben der Segnung der beiden bemerkt, Jakob habe angebetet, auf die Spitze seines Stabes geneigt, so erklärt sich diese Bemerkung unter der Voraussetzung, daß er annahm, das Gebet Gen. 47, 31 sei als Vorbereitung auf die im folgenden Kapitel erwähnte Segnung der beiden Brüder gemeint. Der Verfasser folgt auch hier dem LXXtext, welcher vom Urtext abweicht, denn nach diesem heißt es: *Und Israel betete an dem Haupt des Bettes an.*

V. 22 wird *Joseph* genannt, der, als es mit ihm zu Ende ging, durch Glauben des Auszugs der Kinder Israel Erwähnung tat und betreffs seiner Gebeine, die ins Land der Verheißung gebracht werden sollten, Verfügung traf (Gen. 50, 25).

V. 23—31 werden Glaubenszeugen der *mosaischen Zeit* genannt. Zuerst werden *Moses Eltern* erwähnt, die das neugeborene Kind — dies liegt in γεννηϑείς — drei Monate lang verbargen. Das war eine Glaubenstat, sofern sie das schöne Aussehen des Kindes (Ex. 2, 2) von Gottes besonderen Absichten mit demselben überführte und sie das Gebot des Königs nicht fürchteten. Als Erwachsener (LXX Ex. 2, 11) aber habe *Mose* durch Glauben es verschmäht, als Sohn einer Pharaotochter zu gelten und lieber erwählt, mit dem Volk Gottes Ungemach zu leiden, als einen zeitweiligen Genuß zu haben, wie ihn die Sünde gewährt. So habe er getan, da er für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens die Schmach Christi erachtete. Die Schmach Christi erging über Mose, indem er mit dem Gottesvolk Ungemach litt. In welchem Sinn aber bezeichnet der Verfasser diese Leiden als Schmach Christi? Die einfachste Antwort ist: da das Leiden, das Christus traf, den Höhepunkt der Leiden bildet, welche die gottfeindliche Welt über die Gerechten verhängt, so ist alles Leiden der Gerechten unter dem Gesichtspunkt seiner Vollendung nichts anders als Leiden Christi. Aber es fragt sich, was den Verfasser zu dieser Betrachtung des Leidens der Gerechten bestimmt. Es kann wohl nur die Lage seiner Leser sein, welche

die Schmach Christi zu tragen hatten (10, 32f.). Statt nun durch Verleugnung dieser Schmach aus dem Wege zu gehen, sollten sie sich an Mose ein Beispiel nehmen, dem das, was letztlich Schmach Christi ist, als höchster Reichtum galt, weil es die höchste Belohnung sichert.

Durch Glauben, heißt es V. 27, habe Mose Ägypten verlassen, ohne den Grimm des Königs zu fürchten. Der Verfasser denkt nicht an die Flucht nach Midian, die nach Ex. 2, 14 gerade in Furcht vor dem König geschah, sondern an den Aufbruch in das Land der Verheißung, welcher trotz des Widerstrebens des Königs erfolgte. Zur Begründung dessen, daß es eine Glaubenstat war, weist der Verfasser darauf hin, daß Mose in der Ausführung seines Vorhabens standhaft war, als sähe er den unsichtbaren Gott. V. 28 werden die *Abhaltung des Passahs* und die *Aussprengung des Blutes* als Glaubenstaten hingestellt. Das Perfektum πεποίηκεν ist dadurch veranlaßt, daß der Verfasser sich im Geist in die Zeit versetzt, da die Israeliten Ägypten verließen. Die doppelte Veranstaltung Moses sollte verhindern, daß der Verderber die Erstgeburt der Israeliten berührte. V. 29 wird gesagt, daß die Israeliten durch Glauben *das Rote Meer* durchschritten, als wären sie durch trockenes Land, sc. hindurchgegangen. Daß dies eine Glaubenstat war, wird dadurch illustriert, daß die Ägypter damit, nämlich mit dem Roten Meer einen Versuch machend, ersäuft wurden. V. 30 folgt der Fall der *Mauern Jerichos*, der insofern auf Glauben zurückging, als der siebentägige Umzug in Erfüllung des göttlichen Befehls stattfand. V. 31 wird die Hure *Rahab* genannt, die mit den Bewohnern der Stadt nicht umkam. Diese werden als ungehorsam bezeichnet, weil sie sich durch Gottes Taten nicht zu seiner Anerkennung bestimmen ließen. Die gläubige Rahab dagegen nahm die Kundschafter auf mit Frieden, d. h. ihnen Frieden gewährend.

V. 32—40 folgen Beispiele aus einer späteren Zeit. *Λέγω* in der Frage V. 32 ist nicht Conj. deliberat., als gehe der Verfasser mit sich zu Rate, welche Beispiele er noch anführen soll, sondern es ist Indic. (nach WINER, § 41, 3). In Form einer Frage stellt er fest, daß eine Fortsetzung der einzelnen Beispiele unangebracht wäre. Zur Begründung dieser Feststellung bemerkt er, daß es ihm an Zeit gebrechen würde, wollte er auf die *Richter*, von denen er vier ohne Berücksichtigung ihrer zeitlichen Reihenfolge nennt, wollte er auf *David* und *Samuel* und die *Propheten* eingehen. Samuel wird als Begründer des Prophetenstandes nach David genannt. Von der großen Schar

der Gläubigen, zu denen die Angeführten gehören, werden nun in zwangloser Reihenfolge teils Taten, teils Erfahrungen angeführt, die für ihren Glauben Zeugnis ablegen. Eine Disposition in den Aussagen von V. 32—38 kann nur eingetragen werden. In rhetorischer Rede häuft der Verfasser eine Fülle von Glaubenszeugnissen. Das Bemühen, in der Geschichte Israels Personen nachzuweisen, auf die die einzelnen Aussagen passen, ist, wenn eine Fülle von Beispielen angeführt werden kann, zwecklos. Nur, wo es sich um individuelle Erfahrungen einzelner Personen handelt, hat es ein Interesse, diese zu bestimmen. *Διὰ πίστεως* V. 33 gehört zu allen Bestimmungen bis V. 38. Das Relativum *οἵ* erstreckt sich aber nur auf die Aussagen bis zum Schluß von V. 34. Zu den einzelnen Aussagen bemerken wir folgendes: *Ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* V. 33 ist Bezeichnung des Rechtschaffens der Richter und Könige, vgl. 2. Sam. 8, 15, 1. Chron. 18, 14. *Ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν* bezieht sich wohl nicht darauf, daß ihnen Güter angekündigt wurden, sondern darauf, daß sie die Verwirklichung von Ankündigungen erfuhren. Die Löwenrachen wurden durch Daniel verstopft (Dan. 6, 22). Bei der Erstarkung von Kraftlosigkeit scheint an Simson gedacht zu sein (Jud. 16, 28). V. 35 sind die Weiber, die infolge von Auferstehung ihre Toten wiedernahmen, die Witwe von Sarepta (1. Reg. 17, 23) und die Sunamitin (2. Reg. 4, 36). Eine Folterung wird von Eleaser, den sieben Brüdern und deren Mutter berichtet (2. Makk. 6, 18—7, 42). Das Verbum *τυμπανίζεσθαι* ist von *τύμπανον* Marterinstrument abgeleitet, durch das Eleaser zu leiden hatte (2. Makk. 6, 19. 28). Das Martyrium erduldeten die Glaubenshelden, nachdem sie nicht die Errettung angenommen, die sie durch Verleugnung erlangt hätten (2. Makk. 6, 26; 7, 9. 14), damit sie statt einer Auferstehung zu irdischem Leben einer besseren Auferstehung teilhaftig würden. Die Worte sind für die leidensscheuen Leser berechnet. Dasselbe gilt von dem Hinweis auf die, die (im Glauben standhaltend) Verhöhnung und Geißelhiebe, dazu noch Banden und Kerker zu erfahren bekamen. An bestimmte Einzelpersonen hat der Verfasser wohl kaum gedacht, dagegen erfuhren die V. 37 genannte Steinigung Zacharia, der Sohn Jojadas (2. Chron. 24, 20ff.), und nach späterer Tradition Jeremia. Das folgende *ἐπειράσθησαν* könnte sich auf Versuchungen beziehen, wie sie Iob zu bestehen hatte. Immerhin sind die Versuchungen in der Reihe qualvoller Todesarten auffällig. Von den vorgeschlagenen Konjekturen spricht am meisten für *ἐπρήσθησαν*, das wegen Itazismus der Aussprache für identisch mit dem

folgenden *ἐπρίσθησαν* gehalten und deswegen durch *ἐπειράσθησαν* ersetzt sein könnte. Man könnte dann an Märtyrer unter Antiochus Epiphanes denken. Zersägt wurde nach jüdischer Überlieferung Jesaja. Die Personen, die in Schafpelzen und in den rauheren Ziegenfellen umhergingen, werden durch die drei folgenden Partizipia, durch den Relativsatz am Anfang von V. 38 und durch das Partizipium *πλανώμενοι* bestimmt.

All die in Kap. 11 genannten Glaubenshelden haben durch ihren Glauben von Gott ein günstiges Zeugnis erlangt, aber die Verheißung der Heilsvollendung doch nicht davongetragen, weil Gott etwas Besseres betreffs unser zuvor versah oder feststellte. Der Zweck dieser Feststellung, bzw. der Grund, weswegen die gläubigen Väter die Verheißung nicht erlangten, bestand darin, daß sie nicht ohne uns vollendet werden sollten. Man pflegt das Bessere, was Gott für die christlichen Leser in Aussicht nahm, in einem Gut zu erblicken, das den Männern der alttestamentlichen Zeit fehlte, nämlich in der Frucht des Werkes Christi. Aber so kommt die praktische Abzweckung, die das ganze Kapitel beherrscht, nicht zu ihrem Recht, und an ihre Stelle tritt ein im Zusammenhang unveranlaßter, rein theoretischer Gedanke. In Wirklichkeit stellt der Verfasser fest, daß die Zeugen der Vergangenheit trotz ihres Glaubens deshalb die endliche Vollendung nicht erreichten, weil Gott uns etwas Besseres zugedacht hatte, als in jenem Fall vorhanden gewesen wäre. In jenem Fall nämlich wäre kein Raum für die gegenwärtige Generation und eine Heilserfahrung derselben vorhanden gewesen. Statt dessen hat Gott uns zugute die Glaubenszeugen auf ihr wohlverdientes Ziel warten lassen. Und wir sollten das unter so viel Entsagung für uns zustande gekommene Gut fortwerfen?

11, 1 *Ὑπόστασις* ist nicht wie 1, 3 das Wesen, sondern wie 3, 14 die Zuversicht | *ἔλεγχος* findet sich nur hier im N. T., das Verbum *ἐλέγχειν* dagegen z. B. Hbr. 12, 5. **2** *ἐν ταύτῃ ἐμαρτ.* vergl. V. 4 *δι᾽ ἧς ἐμαρτ.* und V. 39 *μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστ.* | *οἱ πρεσβύτεροι* im selben Sinne wie *οἱ πατέρες* 1, 1. **5** *εὐαρεστηκέναι* bildet bei den LXX die Übersetzung von *wandeln mit Gott.* **6** *τὸν προσερχόμενον* vergl. 7, 25. **7** *χρηματισθείς* vergl. 8, 5 | *εὐλαβηθείς* vergl. das entsprechende Substantiv 5, 7 und 12, 28 | *κατέκρινεν.* Das Impf. vergegenwärtigt die Zeitdauer, während der Noah handelte. | *δικαιοσύνης . . . κληρονόμος* vergl. 1, 14 *κληρονομεῖν σωτηρίαν* und 12, 17 *κληρ. τὴν εὐλογίαν.* **8** *καλούμενος Ἀβραάμ.* Die Lesart *ὁ καλ. Ἀ.*, für die A D eintreten, ist sinnlos, denn sie würde die Übersetzung fordern: „der Abraham genannt wird" | *ἐξελθεῖν εἰς τόπον* ist als epexegetischer Infinitiv mit *ὑπήκουσεν* zu verbinden | *ποῦ* wie oft für *ποῖ.* **9** *παρῴκησεν εἰς* prägnant: „er war Fremdling hinein in", d. h. „er begab sich als Fremdling in". Das Verbum wird häufig von den Patriarchen ausgesagt, z. B. Gen. 17, 8; 24, 37. **11** *παρὰ καιρόν* vergl. Röm. 1, 26; 11, 24 |

ἡγήσατο vergl. 10, 29 | *τὸν ἐπαγγειλάμενον* vergl. 10, 23. **12** *ἐγενήθησαν* setzt als Subjekt Abraham voraus. Indem man aber nach V. 11 an Sarah dachte, korrigierte man *ἐγεννήθησαν*, so ℵ E L | *καὶ ταῦτα* ist gleichbedeutend mit *καὶ τοῦτο* (z. B. Röm. 13, 11; 1. Kor. 6, 8) und bedeutet *und zwar* | *νενεκρωμένου* vergl. Röm. 4, 19. **13** Die Negation *μή* läßt erkennen, daß der Partizipialsatz nicht bloß als Zeitangabe gemeint ist, sondern als Bestimmung dessen, was es um das gläubige Sterben der Patriarchen war. | *πόρρωθεν* ist mit den beiden Partizipien *ἰδόντες* und *ἀσπασάμενοι* zu verbinden. | *ὁμολογήσαντες*, vergl. Gen. 23, 4 und 47, 9. **17** *πρὸς ὅν* könnte an sich bedeuten „von dem gesagt wird", so daß sich die Worte auf Isaak bezögen, allein der Rückblick auf Abraham, der unmittelbar vorher genannt wurde, liegt näher | *δυνατός* sachlich gleichbedeutend mit *δυνατεῖ* z. B. Röm. 14, 4. **27** *καρτερεῖν* wird zwar mit einem sachlichen, nicht aber mit einem persönlichen Objekt verbunden. Demnach gehört das Verbum nicht zu *τὸν ἀόρατον*, sondern es steht absolut. *Ὁ ἀόρατος* ist solenne Gottesbezeichnung. **28** *ποιεῖν τὸ πάσχα* ist gewöhnliche Bezeichnung der Abhaltung des Passahs z. B. Ex. 12, 48; Num. 9, 2; Jos. 5, 10; Mt. 26, 18. | *ὁ ὀλοθρεύων* der Verderber Ex. 12, 23 ist ein böser Engel, der aber wie alle bösen Engel Gottes Zwecken dient | *τὰ πρωτότοκα* ist wohl Objekt zu *θίγῃ*, könnte aber auch mit *ὁ ὀλοθρεύων* zusammengehören. **29** *ἧς* blickt auf *ἐρυθρὰν θάλασσαν* zurück. **30** *ἔπεσαν*. Der Plural des Verbs steht nicht selten beim Neutr. plur., vergl. Winer § 58, 3. **31** *ἡ πόρνη* vergl. Jos. 2, 1; 6, 17; Jak. 2, 25. Der Artikel vor *πόρνη* läßt erkennen, daß Rahab als Hure den Lesern bekannt war. **32** *διηγούμενον* widerlegt die Hypothese Harnacks, wonach der Hebräerbrief von Priscilla abgefaßt sei. **36** *πεῖραν ἔλαβον* steht hier anders als V. 29 in passivem Sinne, vergl. Jos. Ant. II, 5, 1: *οὗ* (sc. *θεοῦ*) *πεῖραν τῆς προνοίας εὐθὺς ἐλάμβανεν*. | *ἔτι δέ* hat steigernde Bedeutung, vergl. Lk. 14, 26.

Exkurs über das Kap. 11 zugrunde liegende Lehrstück.

Es wurde bereits bemerkt, daß der Verfasser bei der Aufzählung der Gläubigen der israelitischen Geschichte einen Traditionsstoff berücksichtigt. Ein eingehender Nachweis für die Existenz eines solchen Stoffes kann hier nicht geboten werden; ich beschränke mich darauf, einige andere Abschnitte der altkirchlichen, N. T.-lichen und jüdischen Literatur herauszuziehen, in denen trotz ganz verschiedener Intention unverkennbar doch derselbe Traditionsstoff berücksichtigt ist. Aus den einzelnen Stellen werde ich signifikante Stichworte anführen. Dieselben werden eine Übereinstimmung erkennen lassen, wie sie bei literarischer Anlehnung an jüdisch-christliche Traditionsstoffe stets zu beobachten ist. Einiges im Hebräerbrief nicht Genannte, aber doch sicher zum Lehrstück Gehörige setze ich in Klammern.

Clem. ad Cor. 9: Der gerechte Henoch wird entrückt. Noah wird in die Arche gerettet. Abraham zieht im Gehorsam aus, um die Verheißungen Gottes zu ererben. Abrahams Same wie der Staub der Erde und wie die Sterne des Himmels. (Lot.)

Iren adv. haer. II, 30, 9: „Dieser ist es, der die Menschen gebildet, das Paradies gepflanzt, die Welt gemacht, die Sintflut herbeigeführt, den Noe gerettet hat."

Iren. Apostol. Verk. 17—30. Kap. 10—16 ist von der Erschaffung der Welt durch Gottes Wort, sowie von der Bildung des Menschen und den Vorgängen im Paradies die Rede. Von Kap. 17 an finden wir folgenden

Inhalt: Abel und Kain, die Sintflut, in der Noah als gerecht befunden wurde und (mit sieben Seelen) am Leben blieb. Abraham zieht auf Grund der göttlichen Weisung (mit Lot) aus seinem Lande aus, um die Verheißung des ewigen Erbteils zu erlangen. Seine Nachkommen sollen wie die Sterne am Himmel werden. Von der Unfruchtbaren wird Isaak geboren. Jakob. Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Er führt die Kinder Israel durch Mose (und Aaron) aus Ägypten aus. Der Würgeengel der Erstgeburt. Das Blut und das Passah. Die Teilung des roten Meeres mit dem Untergang der Ägypter (Mose empfängt das Gesetz. Josua). David (und Salomo). Die Propheten.

Const. apost. VIII, 12. Erschaffung der Welt, des Menschen usw. Abels Opfer wird angenommen und Kains verworfen. Henoch entrückt. Die große Flut, aus der Noah (8 Seelen) in die Arche gerettet wurde. (Lot.) Abraham von der vorelterlichen Gottlosigkeit befreit und zum Erben gemacht. Isaak der Sohn der Verheißung. Jakob. Joseph. Mose (Gesetzgebung, Aaron). Die Israeliten gehen durch das geteilte Meer, während die Ägypter unter den Wogen begraben werden. (Josua.)

Act. 7. Abraham zieht aus seinem Heimatlande aus und wohnt als Fremdling in dem Lande, das ihm und seinem Samen verheißen wird. Isaak. Jakob. Joseph. Mose von der Tochter Pharaos erzogen. Erscheinung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs. Auszug aus Ägypten. Rotes Meer (Aaron und Josua). David (Salomo). Die Propheten.

Philo, De virtut. 5 (de nobilit. 199 s. s. II 439 s. s. M.) (Die ersten Menschen, der Brudermord des) Kain. Noah wird mit seinen Angehörigen aus der Sintflut gerettet. Abraham. Sein Sohn Isaak wird Erbe. Isaak mit seinen beiden verschiedenen Söhnen.

Philo, De praem. et poen. 1 s. s. (II, 408 s. s. M.). Schöpfung der Welt (Erschaffung des Menschen). Henoch wird von Gott entrückt. Der gerechte Noah wird mit den Seinigen aus der Sintflut gerettet. Abraham. Isaak. Jakob. Mose (der Gesetzgeber). Isaaks beide Söhne. Der Brudermord Kains.

Wer sich mit der Art bekannt gemacht hat, in der die jüdisch-christlichen Traditionsstoffe literarisch benutzt wurden, wird gegen unser Urteil schwerlich den Einwand erheben, daß bei einem kurzen Überblick über die Geschichte Israels die wiederkehrende Nennung gewisser Namen und Daten unvermeidlich gewesen sei und daß sie daher für eine stereotype Grundlage nichts beweise. Ein solcher Einwand hätte ebensowenig recht, wie wenn man sagen wollte: da es bei Aufzählung von Sünden nahe liegt, gelegentlich dieselben Sünden zu nennen, so kann die Übereinstimmung zwischen den N. T.-lichen Sündenkatalogen für ein Lehrstück, dem sie entstammen, nichts beweisen. Dafür aber, daß die Kinder und Proselyten tatsächlich die israelitische Geschichte in kurzen, mehr oder weniger übereinstimmenden Daten gelehrt wurden, spricht im einzelnen noch folgendes: 1. Iren. adv. haer. II, 30, 9 folgt der zitierte Passus einem Abschnitt, in dem das Lehrstück über Gott berücksichtigt wird. 2. Die eingehende Berücksichtigung der israelitischen Geschichte reicht in allen ähnlichen Abschnitten nur bis Mose und Josua. Weiter werden nur noch David, Salomo und die Propheten genannt. Eine Besprechung der Richter, Könige und Propheten fehlt stets. Das ist nur erklärlich, wenn die Grundlage aller angeführten Abschnitte in einem Traditionsstoff bestand, der nur bis zum Einzug der Israeliten in Kanaan reichte. 3. Die merkwürdige Erscheinung, daß Hebr. 11, 3 die Erschaffung der Welt durch Gottes Wort genannt wird, obgleich der Verf. nach dem vorhergehenden Verse die Alten der alttestamentlichen Geschichte nennen wollte, wird nur verständlich, wenn

man weiß, daß die Grundlage von Hebr. 11 ein Traditionsstoff ist, der mit der Erschaffung der Welt durch Gottes Wort begann.

Die bei Juden und Christen übliche Unterweisung der Kinder und Proselyten in der Geschichte Israels ist schon an sich von großem Interesse, besonders aber deshalb, weil sie begreiflich macht, wie man in der Urchristenheit darauf kam, Lehrvorträge über die Begebenheiten des Lebens Jesu zu halten. Den geborenen Juden, die an eine lehrhafte Darstellung ihrer heiligen Geschichte gewöhnt waren, legte sich unabweislich nahe, die entscheidenden Tatsachen der neuen Religion in gleicher Weise zu lehren. So wird die Entstehung der Lehrvorträge, bezw. des Traditionsstoffes begreiflich, welche die Grundlage der synoptischen Evangelien bilden. Zur jüdischen Lehre der israelitischen Geschichte vergl. A. Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit* S. 29 und trotz abweichender Beurteilung des Materials auch P. Drews, *Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie im VIII. Buch der apostolischen Konstitutionen* S. 23—40.

12, 1—13. Mahnung zur Geduld und Begründung derselben.

Der Verfasser ermahnt die Leser, durch Geduld den vor ihnen liegenden Wettkampf zu laufen, d. h. ihren Christenwandel geduldig zu führen. Es bestand die Gefahr, daß sie es an solcher Geduld fehlen ließen. Die Mahnung wird mit den Worten eingeführt: *Deswegen wollen auch wir — laufen.* Der Sinn von „deswegen" bestimmt sich nach den folgenden Worten: *Weil wir eine so große Wolke von Zeugen um uns haben.* Die „Wolke" dient, wie bei den Klassikern häufig, zur Bezeichnung einer dicht gedrängten Menge. Die Zeugen aber sind nicht als Zeugen unseres Verhaltens gemeint, denn eine Menge von Zuschauern bildet keinen passenden Ansporn zur Führung eines rechten Christenwandels. Der Verfasser denkt an die Menge der Kap. 11 genannten Personen, die den Glauben bezeugen. Dann aber bezieht sich „deshalb" nicht etwa nur auf den vorhergehenden Vers (11, 40), sondern auf das ganze vorhergehende Kapitel. Weil eine Menge von Glaubenszeugen vorhanden ist, die die Leser angesichts der vorhergehenden Ausführungen um sich her erblicken, sollen auch sie an ihrem Teil beharrlich laufen, und sie sollen so tun, indem sie jeglichen Hochmut und die bequeme Sünde ablegen. Man pflegt bei *ὄγκος* an eine beschwerende Last zu denken, aber wer eine solche abgelegt hat, läuft leichten Fußes und braucht nicht zur Geduld ermahnt zu werden. Mit Recht tritt daher Bengel für die gewöhnliche Bedeutung von „Hochmut" ein. Es galt, mit hochmütiger Gesinnung zu brechen und sich in eine wenig angesehene Lage zu finden, wenn der Christenstand geduldig festgehalten werden sollte. Neben dem Hochmut wird die als *εὐπερίστατος* bezeichnete Sünde genannt. Dieses nur hier in der griechischen Sprache nachweisbare Wort bedeutet

das, was sich um den Menschen in der durch εὐ bezeichneten Weise herumstellt, also etwa „bequem". Die bequeme Sünde aber, vor der der Verfasser warnt, ist die Sünde des Abfalls, die sich durch die Niedrigkeit des Christenstandes nahelegte. Die hochmütige Gesinnung und diese bequeme Sünde ablegend sollen sie geduldig laufen und sich die Kraft dazu holen, indem sie von der Bahn aufschauen zu dem Heerführer und Vollender des Glaubens, Jesus, der das Kreuz erduldete und sich zur Rechten Gottes gesetzt hat. Bei dem Heerführer und Vollender des Glaubens denken die einen an den, der im Glauben vorangeht und ihn zur Vollendung bringt, und die anderen an den, der der Urheber und Vollender des Glaubens der Christen ist. Allein bei der ersten Erklärung hätte Jesus unter den Glaubenszeugen genannt werden müssen und bei der zweiten Erklärung hätte der Verfasser von „unserem Glauben" geschrieben. Außerdem bestünde zwischen der fraglichen Bezeichnung Christi und dem folgenden Relativsatz kein Zusammenhang. Daß Jesus entscheidender Faktor des Glaubens ist und daß er auf dem Wege der Schmach zur Herrlichkeit eingegangen ist, sind beziehungslose Aussagen. Man wird der Schwierigkeit nur gerecht, wenn man annimmt, daß der Verfasser den meint, der dem christlichen Glauben als Heerführer und Vollender gilt. In Jesus erblickt der Glaube den, der den Christen im Kampf vorangeht und sie zum Ziel führt. Zu ihm sollen daher die auf den Kampf angewiesenen Gläubigen aufschauen. Hieran schließt sich der folgende Relativsatz wirklich passend an. Jesus ist Heerführer und Vollender der auf geduldigen Wettlauf angewiesenen Christen, denn er ist selbst den Weg der Schmach gegangen und befindet sich nun in einem Stande, in dem er sich ihrer helfend annehmen kann.

In V. 3 folgt eine Mahnung, die als Grund dessen hingestellt wird, weswegen der Aufblick zu Jesus erfolgen soll. Der Sache nach ist es eine Zusicherung: denn, wenn ihr erwägt, was Jesus erduldet hat, so werdet ihr nicht ermatten. Statt dessen schreibt der Verfasser die Aufforderung nieder: „Denn erwäget, was Jesus erduldet hat, damit ihr nicht ermattet." Sollen die römischen Christen nicht ermüden, an ihren Seelen erschlaffend, so müssen sie den betrachten, der einen solchen Selbstwiderspruch von den Sündern erduldet hat. Das Schwerste, was Jesus zu erdulden hat und was in gewisser Weise auch die Leser zu erdulden haben, besteht nicht darin, daß die Sünder sich zu ihm, bzw. zu ihnen in Gegensatz stellten, sondern darin, daß sie sich zu dem, was ihr eigenes höchstes Interesse hätte bilden sollen, in Gegensatz-

stellten. Statt die auch ihnen zum Heil bestimmte christliche Kunde anzunehmen, suchten gewisse jüdische Kreise Roms die Leser von ihrem Christenstande abwendig zu machen. Entsprechendes hat der von den Sündern erfahren, zu dem sie aufblicken müssen, um nicht zu ermatten.

In V. 4f. verweist der Verfasser darauf, daß die Leser, die im Kampf wider die zum Abfall reizende Sünde noch nicht das Äußerste erlitten, die Mahnung vergessen hatten, in der Gott zu ihnen als zu Söhnen redet. Ist die väterliche Mahnung Gottes, an der sie sich aufrichten könnten, schon jetzt vergessen, woran sollen sie sich aufrichten, wenn es gilt, dem Tode ins Angesicht zu schauen? Daß die Leser noch nicht bis aufs Blut widerstanden hatten, beweist nicht, daß sie überhaupt keine Christenverfolgung erlebt hatten (dagegen 10, 32ff.; 13, 7), wohl aber, daß die in der Gegenwart über sie ergehenden Nöte noch nicht zum Äußersten gediehen waren. Als Mahnung, die zu den Lesern als Söhnen redet, d. h. in der Gott zu ihnen als Söhnen redet, wird LXX Alex. Prov. 3, 11f. zitiert. Aber zu dem bloßen *υἱέ* des LXXtextes fügt der Verfasser, das persönliche Verhältnis markierend, *μου* hinzu. Auf Grund des Zitates folgt in V. 7 der Hinweis darauf, daß die Leser zum Zweck der Erziehung dulden. Und dieser Hinweis wird in den folgenden, asyndetisch angeschlossenen Worten ausgeführt. Als mit Söhnen handelt der sie erziehende Gott mit ihnen. Die Berechtigung dieses Urteils wird durch die Worte begründet: Denn welcher Sohn ist, d. h. wo ist ein Sohn, den sein Vater nicht züchtigt. Gehört aber zur Sohnschaft die Züchtigung, die alle, nämlich alle Kap. 11 genannten Glaubenszeugen erfahren haben, so würden die Leser, wenn keine Züchtigung sie träfe, Bastarde und nicht Söhne sein. Natürlich ist bei den Bastarden nicht an die Art und Weise gedacht, in der das Dasein der betreffenden Personen auf Gott zurückgeht, sondern das tertium comparationis liegt bloß in der Anwartschaft auf das Erbteil. Statt in ihren Leiden unmutig zu werden, sollen die römischen Christen in ihnen entsprechend dem Schriftwort ein Zeugnis dessen erblicken, daß Gott mit ihnen als mit seinen Kindern handelt.

Aber noch ein Weiteres ist angesichts der über sie ergehenden Leiden zu beachten. Die Erzieher, denen wir unser leibliches Dasein verdanken, scheuen wir. Sollten wir uns da nicht vielmehr dem unterordnen, auf den alles geistige Sein und so auch unser menschliches geistige Sein zurückgeht, und sollten wir nicht infolge solcher sich in geduldiger Hinnahme des Leidens vollziehenden Unterordnung das ewige Leben (vgl. 10, 38) er-

langen? Die Bezeichnung Gottes als des Vaters der Geister erinnert an Num. 16, 22 u. 27, 16, wo Gott *der Gott der Geister alles Fleisches* genannt wird. „Die Geister“ auf das persönliche Wesen der Menschen zu beschränken, liegt kein Grund vor, obgleich der Verfasser, wie die Gegenüberstellung zeigt, zunächst an die Geister der Menschen denkt. Hinter der Zeugung, sofern sie zur Entstehung eines geistigen Wesens führt, steht als wirksamer Faktor Gott selbst. Zur Begründung dessen, daß die zum Leben führende Unterordnung unter den Vater der Geister viel näher liegt, als die Scheu vor den Erzeugern des Fleisches, stellt der Verfasser in V. 10 eine Aussage über beide einander gegenüber. Die menschlichen Väter übten nur die wenigen Tage der Kindheit und nach ihrem dem Irrtum unterworfenen Gutdünken ihre erzieherische Tätigkeit aus, der Vater der Geister dagegen übt seine erzieherische Tätigkeit aus — *παιδεύει* ergänzt sich aus dem Zusammenhang von selbst — in einer Weise, der die Unvollkommenheit nicht anhaftet, nämlich so, daß ein Nutzen zustande kommen muß, auf daß wir Anteil bekämen an seiner Heiligkeit. V. 11 folgt ein drittes Argument, aus dem die römischen Christen ersehen können, daß ihre Leidensscheu unberechtigt ist: Jede Erziehung und also auch die göttliche, um die es sich hier handelt, bringt in der Gegenwart Trübsal, aber hernach gewährt sie denen, die durch sie geübt wurden, eine friedevolle Frucht der Gerechtigkeit. Da die friedvolle Frucht der trüben Erfahrung gegenüber tritt, ist bei *εἰρηνικός* an den Frieden gedacht, sofern er dem Menschen Befriedigung bringt. Was aber solche Befriedigung bringt, ist, wie der epexegetische Genetiv *δικαιοσύνης* angibt, der Zustand der Gerechtigkeit oder, wie es im vorhergehenden Verse hieß, die Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit.

Nach der Argumentation von V. 4—11 kehrt der Verfasser zu der Mahnung V. 1 zurück, um sie jetzt fortzuführen. Deshalb nämlich, weil es gilt, die Leiden unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Erziehung zu betrachten, sollen die Leser die Müdigkeit überwinden, um, wie es in Anlehnung an Jes. 35, 3 heißt, mit Hand und Fuß ans Werk zu gehen, und sie sollen die vor ihnen liegenden Pfade durch Entfernung alles dessen, was das bequeme Gehen beeinträchtigen könnte, für ihre Füße eben machen. Diesem Satz liegt LXX Prov. 4, 26 zugrunde. Neben die Mahnung zu entschlossener Aktivität tritt die zur Überwindung dessen, was den Christenstand der Leser beeinträchtigen könnte. Konkret denkt der Verfasser wohl an die theoretischen Bedenken, deren Überwindung er sich im ersten Teil seines Schrei-

bens angelegen sein ließ. Die, welche mit diesen Bedenken brechen, werden sich auf ebener Bahn vorwärts bewegen, *damit das Lahme sich nicht wegwende, vielmehr aber geheilt werde.* Mit diesem Zwecksatz ist das Bild verlassen, und das sachliche Anliegen kommt zum direkten Ausdruck. Wenn die Gemeinde die angegebene Mahnung befolgt, so wird dadurch vermieden werden, daß ihre kranken Glieder sich vom Christentum abwenden, vielmehr werden ihnen Kräfte der Gesundung aus dem gemeindlichen Organismus zuströmen, dem sie angehören.

12, 1 Τοιγαροῦν ist stärker als das gewöhnliche διό, vergl. 1. Th. 4, 8 Zum Bilde des Wettlaufs vergl. 1. Kor. 9, 24ff. und zu τρέχειν Gal. 5, 7; Röm. 9, 16; Phil. 2, 16. **2** ἀντί Präposition des Preises, vergl. V. 16. **3** ἀναλογίζεσθαι *vergleichend bedenken* ist hier nicht wie gewöhnlich mit einem dinglichen, sondern mit einem persönlichen Objekt verbunden | εἰς ἑαυτούς bezeugen D Pesch It Theodoret. Da es unfraglich die schwierigere Lesart ist, verdient sie vor dem erleichternden εἰς αὐτόν (Rec.) und εἰς ἑαυτόν (A P) den Vorzug. **5** ἥτις führt die Charakterisierung der παράκλησις ein, sofern diese wert ist, in der Erinnerung festgehalten zu werden. **7** ὑπομένετε könnte Imperativ sein, aber, da sich der folgende Satz asyndetisch anschließt und eine Ausführung von ὑπομένετε bildet, faßt man es besser als Indikativ. **8** τίς γὰρ υἱός kann entweder übersetzt werden: „Wer ist ein (rechter) Sohn", oder besser „welcher Sohn ist", d. h. wo ist ein Sohn. **9** εἶτα „sodann" findet sich häufig in Aufzählungen, z. B. 1. Kor. 12, 28 | Statt πολὺ μᾶλλον heißt es gewöhnlich πολλῷ μᾶλλον z. B. Röm. 5, 9f. **10** πρὸς ὀλίγ. ἡμ. vergl. V. 11; 1. Tim. 4, 8. **13** ποιεῖτε ℵ P. Statt dessen lesen ℵ D K L ποιήσατε, was augenscheinlich durch Konformierung mit dem vorhergehenden ἀνορθώσατε entstanden ist. Bei dieser Lesart ergibt sich übrigens ein Hexameter | ἐκτραπῇ vergl. 1. Tim. 1, 6.

12, 14—29. Warnung vor Abfall und Begründung derselben.

V. 14 schickt sich der Verfasser zur Darlegung sittlicher Vorschriften an. Er folgt dabei, wie die neutestamentlichen Autoren so häufig, der traditionellen Sittenlehre. Aber gleich im folgenden Verse wendet er sich wieder dem Gegenstand zu, der ihm vor allem am Herzen lag (V. 15), und erst 13, 1 kehrt er zur Sittenlehre zurück. Voran steht die Forderung des Friedens mit allen Menschen, vgl. Röm. 12, 18, nicht etwa bloß mit den Christen. Daß die Forderung zum Lehrstoff gehörte, beweisen Kol. 3, 14; Eph. 4, 2; Gal. 5, 22; 2. Tim. 2, 22; Röm. 12, 17f.; 1. Th. 5, 13; Did. 4, 3; 1. Clem. 62, 2; 64, 1; Act. Petr. 2. Im Lehrstoff wurde auch, wie aus 1. Th. 4, 3 hervorgeht, die Heiligung genannt, d. h. das Wachstum in der Sittlichkeit. Ebenso wird 1. Th. 5, 13f. neben den Frieden die Fürsorge für andere Menschen gestellt. Diese Forderung aber nimmt jetzt eine dem Hauptanliegen des Schreibers entsprechende Gestalt an. Die Leser sollen zusehen, daß nicht jemand zurückbleibe von der

Gnade Gottes. Der Verf. liebt es, wie zu 3, 12 gezeigt wurde, die, welche vor dem Übel bewahrt werden sollen, durch *τὶς* oder *τινές* zu bezeichnen. Das Übel aber besteht in der Entfernung von der in der Christenheit waltenden Gnade Gottes, es besteht, wie es in anderer Wendung weiter heißt, darin, daß eine Giftwurzel aufwachsend Beschwerung anrichte und durch diese die vielen verunreinigt werden. In Übereinstimmung mit der in diesen Worten vorliegenden Anlehnung an Deut. 29, 17 bezieht sich die Giftwurzel bzw. das Giftgewächs auf die sich von Gott abwendenden Gemeindeglieder, die die entsprechende Beschwerung und Verunreinigung der Gesamtgemeinde herbeiführen müßten. Wahrscheinlich ist es wieder dasselbe Übel, welches der Verfasser bei dem dritten *μή τις* im Sinne hat. Es soll kein Hurer oder Profaner wie Esau da sein, welcher um ein Essen hingab seine Erstgeburt, vgl. Gen. 25, 33. Mit Esau wird nicht nur der Profane verglichen, der dem Göttlichen ab- und dem Irdischen zugewandt ist, sondern auch der Hurer, denn als solcher galt Esau der jüdischen Tradition. Seinen auf Hurerei gerichteten profanen Sinn kennzeichnet z. B. Philo (De virt. 208 p. 441 M.), indem er von ihm sagt, er sei *unmäßig gewesen in der Befriedigung leiblicher und sinnlicher Gelüste, durch die er sich bestimmen ließ, zuerst sogar sein Erstgeburtsrecht dem Jüngeren abzutreten.* Auch die Leser standen in Gefahr, aus Liebe zum Irdischen das Göttliche hintanzusetzen. Zur Begründung seiner Mahnung, sich nicht so wie Esau zu verhalten, erinnert der Verfasser daran, daß dieser trotz des Wunsches, den Verheißungssegen zu erlangen, verworfen wurde, obgleich er mit Tränen nach ihm strebte. Die Verwerfung aber habe, wie wir in einem Schaltzsatz lesen, stattgefunden, weil Esau nicht Raum für Sinnesänderung fand. Die Annahme, der Verfasser sage von Esau aus, er habe die Sinnesänderung nicht gefunden, obgleich er nach ihr strebte, beruht auf Umdeutung. Die römischen Christen sollen vielmehr bedenken, daß es ihnen ebenso wie Esau ergehen kann. Auch sie können in die Lage kommen, das Heilsgut vergeblich zu erstreben, weil sie keinen Raum für Sinnesänderung mehr finden könnten.

Die Begründung, die mit V. 18 beginnt und sich über den ganzen Abschnitt bis V. 24 erstreckt, bezieht sich auf die Warnung vor dem Abfall. Vor diesem sollen die Leser sich hüten, denn die Erfahrung Israels bei der Aufrichtung der sinaitischen Gottesordnung steht tiefer als die Erfahrung der Christen beim Eintritt in die neue Gottesordnung. Die Leser sind nicht so wie die Israeliten herzugetreten zu einem Greifbaren oder Irdischen —

der Gegensatz ist das himmlische Jerusalem V. 22 — und zu einem in Brand gesetzten Feuer. Nach Deut. 4, 11 brannte der Berg in Feuer. Sie sind ferner nicht herzugetreten zu Wolkendunkel und Finsternis und Gewittersturm (Deut. 4, 11) und zu Posaunenhall (Ex. 19, 16) und einer Stimme, bestehend aus Worten, nämlich den Worten des Dekalogs (Deut. 4, 12), „welche die Hörenden sich verbaten, daß weiter zu ihnen geredet würde" (Deut. 5, 21 ff.). Neben das greifbare Irdische tritt in dieser Aufzählung eine Reihe elementarer Erscheinungen, welche die Gesetzgebung begleiteten. Das Gesetzeswort war eben nach 2, 2 ein durch Engel vermitteltes und insofern unvollkommenes. Seiner schreckhaften, unvollkommenen Art entsprach, daß die Israeliten es ablehnten, denn sie ertrugen nicht das Gebietende. Als Inhalt hiervon wird die befremdendste Bestimmung von Ex. 19, 12 f. genannt, nämlich die, daß selbst das unvernünftige Tier, das den Berg anrührt, gesteinigt werden soll. Das Gebot wird ferner dadurch als schrecklich erwiesen, daß Mose im Angesicht der Erscheinung gesprochen habe: *Erschrocken bin ich und zitternd*. Die Worte *οὕτω ... φανταζόμενον* bilden einen Schaltsatz. Das zitierte Wort hat Mose nach Deut. 9, 19 aus Anlaß dessen gesprochen, daß das Volk das goldene Kalb anbetete. Es liegt also an unserer Stelle ein Versehen vor.

V. 22—24 wird dem, zu dem die Leser nicht hinzugetreten sind, das Überragende gegenüber gestellt, zu dem sie als Christen hinzugetreten sind. Um das rechte Verständnis von V. 22—24 zu ermöglichen, müssen zunächst im folgenden einige Vorbemerkungen geboten werden.

Nach fester rabbinischer Anschauung befand sich im siebenten Himmel die Wohnstätte Gottes und von dieser durch einen Wolkenvorhang geschieden die Wohnstätte (mechiza) der Gerechten und in einem weiteren konzentrischen Kreise die Wohnstätte der Engel (WEBER, *Altsynagogale pal. Theol.* 158). Ebenso dachte man bereits in vorchristlicher Zeit. Henoch 39, 4 ff. heißt es: „*Hier schaute ich ein anderes Gesicht: die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen. Hier schauten meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln und ihre Lagerstätten bei den Heiligen ... An jenem Ort schauten meine Augen den Auserwählten der Gerechtigkeit und der Treue* (d. i. den Messias) ... *Ich sah seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister. Alle Gerechten und Auserwählten vor ihm glänzen wie Feuerschein; ihr Mund ist voll von Segensworten, ihre Lippen preisen den Namen des Herrn der Geister, und Gerechtigkeit hört nimmer vor ihm auf.*" Also bei Gott und dem Messias wohnt die lobpreisende Schar der Gerechten. In Übereinstimmung damit hört der Seher (4. *Esr.* 14, 19) Gott sprechen: „*Du wirst bei meinem Sohn und bei deinen Genossen verweilen.*" Dieselbe Vorstellung begegnet uns im *Mart. Polyc.* (Eus. hist. eccl. IV, 33): *Herr, Gott, Allmächtiger, Vater Deines geliebten und gepriesenen Sohnes Jesu Christi ... Gott der Engel und Mächte und jeglicher Kreatur und des Geschlechtes der Gerechten, die vor dir leben.* Nach diesen Stellen war dem

Judentum und der Urchristenheit die Vorstellung ganz geläufig, daß Gott, der Messias und die beiden Abteilungen im Himmel wohnen. In geschichtliche Funktion aber treten diese Personen bei der Parusie, vergl. *4. Esr.* 7, 28: *denn mein Sohn, der Christus, wird sich offenbaren samt allen bei ihm*, vergl. 1. Th. 3, 13; 2. Th. 1. 10; Asc. Jes. 4, 14: *Und nach eintausend dreihundert und zweiunddreißig Tagen wird der Herr mit seinen Engeln und mit den Heerscharen der Heiligen aus dem siebenten Himmel kommen und wird Beliar samt seinen Heerscharen in die Gehenna schleppen.*

Unverkennbar liegt nun Hebr. 12, 23 das festgestellte Vorstellungsbild zugrunde. Wir finden 1. die Myriaden von Engeln, 2. Gott, 3. die Geister der vollendeten Gerechten und 4. Jesus in christlicher Bestimmtheit. In Übereinstimmung mit jenem Vorstellungsbilde werden die (lobpreisenden) Engel als Festversammlung bezeichnet. Eine Schwierigkeit aber erhebt sich über den Worten: *καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς*. An sich liegt es jedenfalls am nächsten, bei diesen Worten an die Mechiza der Gerechten zu denken, aber diese werden ja ausdrücklich im folgenden genannt. Deshalb werden die in Frage stehenden Worte eng mit *πανηγύρει* zu verbinden sein und sich auch auf die Engel beziehen. Diese Annahme empfiehlt sich auch dadurch, daß so *πανηγύρει* seinen isolierten, abgerissenen Charakter verliert. Der naheliegende Einwand aber, daß die Gemeinde der im Himmel angeschriebenen Erstgebornen wohl zu den vollendeten Gerechten, nicht aber zu den Engeln paßt, erledigt sich mit der Tatsache, daß die beiden himmlischen „Abteilungen" eng zusammengehören. Was von den einen gilt, muß auch von den andern gelten, und man kann nicht behaupten, daß die vorliegenden Aussagen zu den Engeln nicht paßten (vgl. v. SODEN).

Im übrigen ist zu der Aufzählung noch Folgendes zu bemerken: Den Himmelsbewohnern wird ihr Wohnort vorangestellt. Nach Analogie der irdischen Situation wird der Berg Zion als der Wohnsitz Gottes genannt (vgl. Ps. 68, 17) und daneben die herumliegende Stadt des lebendigen Gottes. Beides aber wird appositionell als das himmlische Jerusalem zusammengefaßt. Die Engel sind als Bürger des Himmels daselbst aufgeschrieben Lk. 2, 13. 15 *καὶ κριτῇ θεῷ πάντων* kann man entweder übersetzen „und als zu einem Richter zum Gott aller" oder „und zu einem Richter, dem Gott aller". Beide Übersetzungen laufen auf denselben Gedanken hinaus. Die Bestimmung des über allem stehenden, d. h. des allmächtigen Gottes als Richter ist dadurch veranlaßt, daß sich mit dem Vorstellungsbilde der göttlichen Personen und der beiden Abteilungen der Gedanke ans Gericht, bei dem sie in Funktion treten werden, verband. Jesus wird als Mittler der

neuen Ordnung bestimmt, d. h. als der, dessen mittlerisches Walten den Bestand der seit kurzem bestehenden neuen Ordnung ermöglicht. Mit dieser Aussage aber verbindet sich der Gedanke an das, was bei dem mittlerischen Walten in Anwendung kommt, der Gedanke an das Blut der Besprengung (vgl. 9, 13f.), welches besser redet als das Blut Abels. Die Juden wußten von einer sühnenden Wirkung des Blutes der Gerechten (4. Makk. 6, 29; 17, 21f. und WEBER a. a. O. S. 314) und legten eine solche Wirkung sicher auch dem Blut dessen bei, der als der erste Gerechte Märtyrer wurde. Demgegenüber macht der Verfasser geltend, daß Christi Blut besser redet, d. h. wirksamer ist als Abels Blut.

V. 25 kehrt zu der Warnung von V. 15ff. zurück. Dabei klingen jetzt die Ausführungen des vorhergehenden Abschnittes V. 18—24 wieder. Die Leser sollen zusehen, daß sie den Redenden, d. h. Gott nicht ablehnen. Während sich das Verbum *παραιτεῖσθαι* V. 19 auf ein durch die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung veranlaßtes Verhalten bezieht, ist jetzt trotz Anlehnung an V. 19 an ein verschuldendes Tun gedacht. Die Begründung der Warnung erinnert formal und sachlich an 2, 2f. Jene, welche den auf Erden Redenden ablehnten, d. h. nicht bloß die Zeugen der Vorgänge am Sinai, sondern mit diesen auch die Israeliten späterer Generationen, entflohen nicht der Strafe. Da *ἐπὶ γῆς* seinen Gegensatz in *ἀπ᾽ οὐρανοῦ* V. 26 hat, so kann es ebenso wie dieses nur zu *τὸν χρηματίζοντα* gehören. Haben nun die Israeliten, die Gott ablehnten, Strafe erfahren, so werden wir vielmehr derselben nicht entfliehen — *οὐκ ἐκφευξόμεθα* ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen —, wenn wir uns von dem abwenden, der vom Himmel her redet. Nach *ἀπ᾽ οὐρανῶν* ist aus dem Vorhergehenden *τὸν χρηματίζοντα* zu ergänzen. Der Verfasser meint, daß die Ablehnung Gottes, der sich auf Erden unter elementaren Erscheinungen offenbarte, eine geringere Sünde ist, als die Ablehnung Gottes, der sich in Christus vom Himmel her offenbarte. Die durch Christus vermittelte Offenbarung erfolgte insofern vom Himmel her, als der auferstandene, bzw. erhöhte Christus die Jünger der christlichen Heilswahrheit (Heilstatsachen) vergewisserte. Der unvollkommenen, durch Engel vermittelten Offenbarung steht die vollkommene Offenbarung durch Christus gegenüber.

Anstatt sich nun von dem in Christus offenbaren Gott abzuwenden, sollen sich die Leser das ihnen zugesicherte ewige Reich dankbaren Herzens aneignen. Einst hat die Stimme Gottes die Erde erschüttert. Gemeint sein kann nur der bei der Gesetz-

gebung erfolgte Vorgang Ex. 19 und Deut. 4 und 5, aber der Ausdruck lehnt sich an Jud. 5, 4f. an. Jetzt aber, in der Gegenwart, liegt in der Schrift die Verheißung Hag. 2, 6 vor, der zufolge noch einmal nicht bloß der Himmel, sondern auch die Erde erschüttert werden soll. Eine Verheißung liegt in dieser auf die umfassende Endkatastrophe bezüglichen Ankündigung insofern vor, als das Wort „noch einmal" auf die Veränderung des Erschütterlichen hindeutet, sofern dieses dazu gemacht ist, daß das nicht Erschütterliche bleibe. Indem die erschütterliche Welt eine letzte Wandlung erfährt, gelangt der bei Erschaffung der Welt von Gott ins Auge gefaßte Zweck zur Verwirklichung, daß das Unwandelbare, d. h. das unerschütterliche Reich bleibenden Bestand habe. Weil es sich so verhält, sollen die Leser als solche, die das unerschütterliche Reich überkommen — *παραλαμβάνοντες* ist zeitlos gemeint —, Dankbarkeit hegen und durch diese Gott in wohlgefälliger Weise dienen. Sie sollen ihm dienen mit Furcht und Scheu. Die letzten Worte sind schwerlich mit *ἔχωμεν χάριν* zu verbinden, sie gehören vielmehr mit dem in Gedanken wiederholten *λατρεύωμεν* zusammen. Mit Dank soll man Gott dienen, und man soll es tun mit Furcht und Scheu. Letzteres ist nötig, denn unser Gott verwirklicht nicht bloß ein unerschütterliches Reich, sondern ist auch ein verzehrendes Feuer (Deut. 4, 24).

12, 15 *Ὑστερῶν* ist nicht Subjekt, sondern mit Ergänzung von *ῇ* Prädikat. | *δι' αὐτῆς* A, *διὰ ταύτης* ℵ D² | *οἱ πολλοί* ist, da es den einzelnen gegenübersteht, Bezeichnung der Gesamtgemeinde. **16** *ἀντὶ βρώσ.* vergl. V. 2 | *ἀπέδετο* statt *ἀπέδοτο* bieten A C. **17** *ἴστε* kann, da es sich um einen den Lesern bekannten Vorgang handelt, nicht Imp., sondern nur Indikativ sein | *μετανοίας γ. τόπον οὐχ εὗρεν* vergl. Tatian c. Graec. 15 *ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον.* Ein ebenso abrupter Schaltsatz liegt V. 21 vor. **18** *ψηλαφωμένῳ.* Etwas was seiner Natur nach nicht ergriffen wird, ist ein nicht Greifbares. Nach *ψηλαφωμένῳ* bieten D graec. K L vg arm *ὄρει.* Die Hinzufügung ist durch die Gegenüberstellung von *Σιὼν ὄρει* V. 22 veranlaßt. **19** *ἧς* bezieht sich auf *φωνή.* Zu *ἀκ. τινός* vergl. 3, 7 | *παρῃτήσαντο κτλ.* *um Entschuldigung bittend ablehnen*, daß noch ein Wort ihnen hinzugefügt werde. **20** vor *προστεθῆναι* hat ℵ* *μή.* Sollte dieses dem ursprünglichen Text angehören, so wäre es pleonastisch, vergl. Winer § 65, 2, *β* | *τὸ διαστελλόμενον* ist wohl nicht als Passiv (das Befohlene), sondern als Medium (das Befehlende) gemeint, vergl. Act. 15, 24. **23** *θεῷ πάντων.* Der Artikel vor *θεῷ* konnte fortbleiben, da das Wort durch den folgenden Genetiv seine Determinierung erhielt. **24** *παρὰ τὸν Ἄβελ* heißt es brachylogisch statt *παρὰ τὸ τοῦ Ἄβελ.* **25** *βλέπετε μή* vergl. 3, 12 | Statt *ἀπ' οὐρανῶν* lesen ℵ M *ἀπ' οὐρανοῦ.* **28** *λατρεύωμεν* haben A C D² vg. Die durch ℵ M² bezeugte Lesart *λατρεύομεν* bildet eine naheliegende Korrektur.

13, 1—17. Forderungen in Berücksichtigung der traditionellen Sittenlehre.

Die Anlehnung an die traditionelle Sittenlehre, der wir schon 12, 14 begegneten, findet jetzt ihre Fortsetzung. Fast alle einzelnen Forderungen sind, wie die im folgenden angeführten Parallelstellen beweisen, den christlichen *Wegen* entnommen. Natürlich nennt der Verfasser solche Forderungen, deren Beachtung seitens der römischen Christen ihm wichtig schien. Allein diese Wahrheit darf nicht urgiert werden und zu Auseinandersetzungen über die ethischen Verhältnisse im Leserkreise verleiten. Die Mahnungen sind zunächst nicht durch konkrete Verhältnisse, sondern durch den gegebenen Lehrstoff bestimmt.

Die Bruderliebe gehörte zu den Wegen, wie der Vergleich mit 1. Th. 4, 9; Röm. 12, 10; 2. Petr. 1, 7 und Act. Petr. 2 beweist. Dasselbe gilt von der Gastfreundschaft, wie aus 1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; Herm. Mand. 8, 10; Act. Petr. 2 hervorgeht. Wenn der Verfasser, um die Bruderliebe zu empfehlen, auf die hinweist, welche, ohne es zu wissen, Engel beherbergten, so denkt er dabei wohl an Abraham und an Lot. Der gefangenen Christen sollen die Leser als solche, welche mitgefangen sind, gedenken. Auch diese Vorschrift gehörte zu den Wegen. Das geht aus Röm. 12, 13; Aristid. Apol. 14, 3[1]); 1. Clem. 59, 4[2]) hervor. Die Vorschrift, der Mißhandelten zu gedenken, läßt sich als Bestandteil der Wege wohl nicht nachweisen. V. 4 ist zu übersetzen: „Ehrbar sei die Ehe unter allen.“ Die Vorschrift stammt aus den Wegen und bezieht sich auf die Vermeidung gemeiner Lust im ehelichen Leben. Beides beweisen die richtig verstandenen Stellen 1. Th. 4, 4; 1. Petr. 3, 7; Ignat. ad Polyc. 5, 2[3]). Näheres hierüber vgl. bei A. SEEBERG, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, S. 109f. Neben die Forderung der ehrbaren Ehe tritt die des unbefleckten Ehebettes. Die zweite Forderung, die als Bestandteil der Wege häufig genannt wird, wird durch das Gericht über Hurer und Ehebrecher begründet. Auch dieser Hinweis gehörte zu den Wegen, denn in dem schon mehrfach herangezogenen Abschnittt 1. Th. 4 lesen wir V. 6, daß der Herr ein Richter betreffs aller dieser Dinge ist, vgl. 1. Kor. 5, 9ff. Die Forderung, sich von Geldgier frei zu halten (V. 5), gehörte nach 1. Th. 4, 6, Or. Sib. II, 111, bzw. Pseudophokylides[4]) zu

1) *Die Juden erbarmen sich der Armen und kaufen die Gefangenen los.*
2) *λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν.*
3) *ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ᾽ ἐμιθυμίαν.*
4) *ἡ φιλοχρημοσύνη.*

den Wegen. Die Worte *ἀρκεῖσθαι τοῖς παροῦσιν* finden sich wörtlich in dem den Lehrstoff reproduzierenden pseudophokylidäischen Gedicht V. 6. Zur Begründung der Forderung von Genügsamkeit führt der Verfasser Worte an, die einen Anklang an Gen. 28, 15 und Deut. 31, 6ff. aufweisen, sich aber wörtlich in der Schrift Philos *de confus. ling.* I, p. 430 M. wiederfinden. Sie müssen also in dieser Form geläufig gewesen sein. V. 6 werden die Leser aufgefordert, freudig so zu sprechen, wie LXX Ps. 118, 6 zu lesen ist. V. 7 folgt die Mahnung, der geistlichen Führer zu gedenken und im Hinblick auf den Ausgang ihres Wandels, d. h. wohl auf ihren Märtyrertod, ihren Glauben nachzuahmen. Auch diese Mahnung hat ihre Grundlage an dem Lehrstoff, in dem das rechte Verhalten zu den Vorstehern bestimmt wurde. Das beweist der Vergleich mit 1. Th. 5, 12; 1. Petr. 5, 5; Did. 15, 2[1]); Const. Apost. VII, 9, 1[2]); 1. Clem. 21, 6[3]); vgl. Hebr. 13, 17. Zur Begründung dessen, daß es gilt, den Glauben der früheren Gemeindevorsteher nachzuahmen, ruft der Verfasser V. 8 aus, daß das Objekt des Glaubens kein anderes geworden, daß es für Vergangenheit, Gegenwart und alle Zukunft in Jesus Christus besteht. Auf die Aneignung dieses Jesus kommt alles an. Nicht aber sollen sich die Leser durch verschiedene und fremdartige Lehren wegreißen lassen. Woran der Verfasser bei diesen Lehren denkt, erhellt aus der Begründung V. 9. Die Befestigung des Herzens, d. h. die wachsende Gewißheit, sich im Heilsstande zu befinden, soll durch Gnade, nicht durch Speisen stattfinden, da von diesen die Wandelnden keinen Nutzen haben. Die Wandelnden sind die, *die des Weges sind*, Act. 9, 2, d. h. die, die sich durch das Lehrstück der Wege bestimmen lassen. Von Speisen hatten diese keinen Nutzen. Wir wissen, daß zu der jüdischen Gestalt des Lehrstücks gewisse, größtenteils an Lev. 17 angelehnte Speisegebote gehörten. Auf dem Apostelkonzil wurden diese und andere ritualgesetzliche Anordnungen für ungültig erklärt. Da sie aber für das jüdische Bewußtsein mit Verboten unlösbar zusammenhingen, die die Apostel in Jerusalem ausdrücklich aufrecht erhielten, so schlichen sie sich neben diesen in verschiedenem Umfang in viele Gestalten der christlichen Wege, bzw. der Didache ein. Näheres über all dieses bei A. SEEBERG, *Die beiden Wege und das Aposteldekret.* Von hier aus wird unsere Stelle verständlich. Der Verfasser warnt vor man-

---

1) *μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς.*

2) *τὸν λαλοῦντα σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ δοξάσεις, μνησθήσῃ δὲ αὐτοῦ ἡμέρας καὶ νυκτός.*

3) *τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν.*

cherlei fremdartigen Gestalten der Didache, in denen Speisegebote gelehrt wurden, durch welche die den Wegen Folgenden keinen Nutzen hätten, da sie ihres Heilsstandes nicht gewiß wurden. Statt solchen Gestalten der Wege zu folgen und sich damit dem Judentum zu nähern — dazu müssen die Leser Neigung gehabt haben —, sollen sie darnach streben, die Heilsgewißheit allein in der Aneignung der in Christo gebotenen Gnade zu erlangen.

In V. 10—16 folgt ein zusammenhängendes Gedankengefüge, das zu den schwierigsten Abschnitten des Hebräerbriefes gehört. Um zum richtigen Verständnis zu gelangen, müssen wir folgendes feststellen: 1. Der Ton in V. 10 liegt nicht auf dem Haupt-, sondern Nebensatz, nicht darauf, daß wir Christen im Unterschied von den Dienenden etwas haben — in diesem Fall wäre ἡμεῖς vor ἔχομεν unentbehrlich gewesen —, sondern darauf, daß die Dienenden von unserm Altar nicht zu essen haben. 2. Der Verfasser sagt nicht, was ihn viele Ausleger sagen lassen, daß wir keinen Altar haben, sondern daß wir einen Altar haben, von dem die Dienenden nichts zu essen haben. Er denkt also beim Altar an einen Besitz der Christen, an den die Dienenden keinen Anspruch haben. 3. Das Subjekt von ἔχομεν muß von den Dienenden verschieden sein, sonst müßte es heißen: „Wir, die wir dem Zelt dienen, haben nicht von einem Altar zu essen." Nach dem vorliegenden Wortlaut sind die Dienenden von den Inhabern des Altars verschieden. Da bei diesen nur an die Christen gedacht sein kann, müssen jene die Israeliten sein. Und wären die Dienenden die Christen, so hätte der Verfasser nicht von einem Dienst am Zelt, sondern von einem Dienst am wahrhaftigen oder himmlischen Zelt schreiben müssen (Hebr. 8, 2. 5; vgl. 9, 11). Gegen die Beziehung auf die Israeliten pflegt man anzuführen, daß beim Dienst am Zelt nach 9, 9; 10, 2 doch nur an eine Funktion der Priester gedacht sein könne, allein die angeführten Stellen haben uns erkennen lassen, daß der Verfasser in der Handlung der Priester eine Handlung der Gemeinde erblickt.

Behalten wir die dreifache Erkenntnis im Auge, so ergibt sich die Aussage, daß von dem Altar der Christen die Israeliten nicht zu essen haben. Was ist aber unter dem Altar der Christen zu verstehen? Der Abendmahlstisch kann nicht gemeint sein, denn daß das Brot dieses Tisches den Essenden die Aneignung Christi vermittelt, führt nicht zu der Vorstellung, daß sich der Leib Christi auf jenem Tisch befindet. Es bleibt nichts übrig, als in Übereinstimmung mit V. 13 an das Kreuz Christi auf Golgatha

zu denken. Das ist der Altar, von dem die Christen ihre Nahrung haben, denn diese besteht in dem gekreuzigten Christus, vgl. Joh. 6, 50ff. u. 57. Dieses voraussetzend sagt der Verfasser, daß die Israeliten jene Speise nicht haben. Er kleidet aber diese Aussage in ein Bild, das an dem Opferessen der Priester, bzw. der Israeliten orientiert ist. Nur bei dem angegebenen Verständnis von V. 10 kommt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu seinem Recht. Die, die sich in ihrem Wandel an Speisen hielten, ermangeln der Speise, auf die es ankommt. Daß sie aber ihrer ermangeln, wird in V. 11f. begründet. Die Begründung lehnt sich eng an Lev. 16, 27 an, wo es mit Bezug auf das Opfer des großen Versöhnungstages heißt: *καὶ τὸν μόσχον καὶ περὶ τῆς ἁμαρτίας καὶ τὸν χίμαρον τὸν περὶ τῆς ἁμαρτίας, ὧν τὸ αἷμα εἰσηνέχθη ἐξιλάσασθαι ἐν τῷ ἁγίῳ, ἐξοίσουσιν αὐτὰ ἔξω τῆς παρεμβολῆς, καὶ κατακαύσουσιν αὐτὰ ἐν πυρί.* Weil die Leiber der Tiere, deren Blut in das Heiligtum gebracht wird, außerhalb des Lagers verbrannt werden, habe auch Jesus, damit er durch sein Blut das Volk in die Gottesgemeinschaft versetzte, außerhalb des Tores gelitten. Wie die letzten Worte zeigen, hat der Verfasser bei der alttestamentlichen Stelle nicht die Aussage im Sinne, daß der Leib Christi der Vernichtung verfiel, was die Ausleger annehmen müssen, welche meinen, V. 10 besage, daß für die Christen kein Opfer existiert und daß sie also auch nicht von einem Opfer zu essen haben. Der Verfasser meint vielmehr, eine Aneignung des gekreuzigten Christus gibt es für die Israeliten als solche nicht, denn in Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Stelle hat Christus als ein von seinem Volk Ausgestoßener den Tod erlitten. Daraus ergibt sich die Forderung von V. 13, zu Christus außerhalb des Lagers hinauszugehen und seine Schmach zu tragen. Statt sich's im Lager Israels wohl sein zu lassen, wozu die Leser neigten, sollen sie sich vielmehr nicht scheuen, außerhalb dieses Lagers bei Christus die Schmach zu tragen, die die Seinigen mit ihm teilen müssen. Die Scheu vor der Schmach Christi und das Begehren nach einer bequemen Lebenslage war letzlich der Grund, weswegen die römischen Christen geneigt waren, sich vom Christentum abzuwenden. Deswegen begründet der Verfasser V. 14 seine Mahnung damit, daß wir hier auf Erden keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige, nämlich das himmlische Jerusalem (12, 22; vgl. 11, 10) suchen. Bemerkt sei noch, daß die Mahnung, aus dem Lager hinauszugehen, keineswegs beweiskräftig dafür ist, daß die Leser geborene Juden waren. Die Zugehörigkeit zum Lager

ist doch jedenfalls zunächst als eine religiös und nicht national bedingte gedacht. Der Verfasser müßte also bei jener Annahme meinen, daß seine Leser nicht nur zur jüdischen Nation, sondern auch zum jüdisch religiösen Gemeinwesen gehörten, was er ja nicht meinen kann. In Wirklichkeit hat er Leser im Sinne, die nur geneigt waren, in das jüdische Lager einzutreten, die sich im Geist dort heimisch zu fühlen begannen. Statt so zu tun, sollen sie das Lager Israels verlassen. Über die nationale Herkunft der Leser läßt sich also den Worten gar nichts entnehmen.

V. 15 blickt auf V. 13 zurück. Tun die Leser so wie V. 13 gefordert wurde, verlassen sie das Lager Israels ganz und schließen sie sich Christus an, so muß auch das für sie übrigbleibende Opfer, nämlich das Opfer des Lobes nicht durch Israels Priester, sondern nur durch den neutestamentlichen Priester vermittelt werden. Neben dem Opfer des Lobes aber gedenkt der Verfasser V. 16 des Wohltuns und der Gemeinschaftsbetätigung (vgl. Röm. 15, 26; 2. Kor. 9, 13). Auch das sind Opfer, durch die Gott mit Wohlgefallen erfüllt wird. Mit der Erwähnung der Wohltätigkeit gegenüber den Bedürftigen verbleibt der Verfasser in der Sphäre des jüdisch-christlichen Traditionsstoffes, vgl. Did. 4. 5[1]); 5, 2[2]); Or. Sib. II, 78[3]). Dasselbe gilt auch von der Forderung des rechten Verhaltens gegenüber den Vorstehern, denn dieses Verhalten wird in den an den Lehrstoff angelehnten, zu V. 7 angeführten Stellen gefordert. Die Mahnung zu Gehorsam und Nachgiebigkeit gegenüber den Vorstehern wird durch das mühsame Walten begründet, mit dem sich die Vorsteher der Gemeinde annahmen. Damit aber erfüllen sie eine Pflicht, derentwegen sie Gott Rechenschaft werden ablegen müssen. Der Zweck der Mahnung besteht darin, daß die Vorsteher ihres mühsamen und verantwortlichen Berufes mit Freude und nicht mit Seufzen zu walten brauchen, denn letzteres wäre den Lesern nicht nützlich bzw. sehr schädlich.

13, 5 *Ἀφιλάργυρος*. Das Wort findet sich 1. Tim. 1, 3 und in einer Inschrift, die DEISSMANN, *Licht vom Osten*, S. 53 anführt. 8 *παραφέρεσθαι*. Die Präposition *παρά* bedeutet hier ebenso wie in der Verbindung mit *παραρυῆναι* 2, 1 „vorbei an“, nämlich vorbei an der bisher gültigen Didache. 9 Neben *περιπατοῦντες* ist die aoristische Form *περιπατήσαντες* gut bezeugt, nämlich durch ℵ^c C M. | *ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν*. Auf Grund der Speisen hatten die Wandelnden keinen Nutzen. Zum passiven Gebrauch von *ὠφελεῖν* vgl. 4, 2 und 1 Kor. 13, 3. 10 *ἐξουσίαν* lassen D* M fort. Das kann ein bloßes Versehen sein, aber möglich wäre auch, daß das gut bezeugte *ἐξουσίαν* frühzeitig zur Verdeutlichung hinzugefügt wurde. | *ἐξ οὗ φαγεῖν* vgl. 1. Kor. 9, 13. 13 *τοίνυν* steht wie LXX Jes. 3, 10 nicht nach,

1) *μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν.*
2) *οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν.*
3) *πτωχοῖς εὐθὺ δίδου.*

sondern vor dem Verbum. 15 Nach δι' αὐτοῦ bieten die meisten Zeugen οὖν, welches aber ℵ* D* P syr^sch fortlassen. 17 πείθειν überreden, bedeutet im Pass. sich überreden lassen und mit dem Dat. der Person jemandem gehorchen, ihm folgen, vgl. Röm. 2, 8; Gal. 5, 7.

13, 18—25. Der Schluß des Hebräerbriefes.

Der Verfasser fordert die Leser auf, für ihn und andere, die sich mit ihm in gleicher Lage befunden haben müssen, zu beten und begründet seine Aufforderung dadurch, daß er und die andern, mit denen er sich zusammenschließt, sich fort und fort davon überzeugen — dieses liegt in der Wahl des Präsens —, ein gutes Gewissen zu haben. Diese Überzeugung aber gründe in dem Streben, in allen Stücken recht zu wandeln. Ἐν πᾶσιν ist mit dem Folgenden und nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden, denn es ist nicht natürlich zu sagen, daß das Streben nach dem Guten ein gutes Gewissen in allen Stücken gibt, wohl aber ist es natürlich zu sagen, daß das Streben nach allem Guten ein gutes Gewissen gibt. Da der Verfasser von der rechten Stellung zu den ἡγούμενοι zu der Forderung eines Verhaltens gegenüber seiner Person übergeht, ist es möglich, daß er selbst zu den ἡγούμενοι gehörte, ohne daß dasselbe von denen zu gelten brauchte, mit denen er sich zusammenschließt. Die Begründung der an die Leser gerichteten Aufforderung beweist unter allen Umständen, daß man ihm in Rom den Vorwurf machte, nicht recht zu wandeln. Nicht sein der Vergangenheit angehöriges Verhalten, sondern sein gegenwärtiger Lebenswandel wurde beanstandet. Eine sichere Bestimmung dessen, was in seinem Lebenswandel Anstoß erregte, ist nicht möglich, aber da der Verfasser von Ausführungen herkommt, die an die Wege angelehnt sind, und da er dabei Veranlassung gefunden hat, die Befolgung von Speisegeboten abzulehnen, darf es doch für sehr wahrscheinlich gelten, daß man ihm den Vorwurf machte, gewissenlos die Speisegebote außer acht zu lassen. Ganz besonders aber soll man für ihn beten, damit er der Gemeinde schleunigst wiedergegeben werde. Diese Worte beweisen, daß er eine angesehene Stellung im Kreise seiner Leser einnahm oder doch einzunehmen beanspruchte. Wenn er aber der Gemeinde durch deren Gebet wiedergegeben werden möchte, so befindet er sich jedenfalls in einem Zustande der Unfreiheit, der es ihm unmöglich machte, ohne weiteres zu ihnen zu kommen. Vermutlich befand er sich in Verbannung.

V. 20f. folgt ein Segenswunsch. Der Heilsgott möge die Leser fertig machen in allem Guten. Der Heilsgott aber wird

mit Berücksichtigung von Jesaj. 63, 11 als der bestimmt, der den Hirten der Schafe, den großen, aus Toten heraufführte. Es liegt kein Grund vor, dieses göttliche Tun auf die Auferstehung oder Erhöhung zu beschränken, vielmehr ist an den Eintritt Christi in die Stellung gedacht, in der er den Seinen das Heil vermittelt. Die folgenden Worte „mit dem Blut der ewigen Verfügung" gehören nicht mit der vorhergehenden Bestimmung Christi als eines großen zusammen, sondern mit der Aussage, daß Gott den großen Hirten heraufgeführt hat. Die Beschaffenheit Jesu kann nämlich nicht von der Wirkung abhängen, die sein Blut hat, da vielmehr sein Blut eine Wirkung hat, die von seiner Beschaffenheit abhängt (9, 14). Gott führte den großen Hirten mit dem Blut herauf, auf welches er es mit der Heraufführung absah. Ohne Heraufführung gäbe es kein Blut ewiger Verfügung. Jesus als der Herr bewirkt, daß sein Blut eine ewige Gemeinschaft der Menschen mit Gott herbeiführt, und damit erweist er sich als der große Hirte, der sie zum rechten Ziel führt. Ist es nun durch das Tun Gottes zu einer Gemeinschaft zwischen ihm und den Menschen gekommen, dann darf man hoffen, daß dieser Gott die Leser in allem Guten fertig machen werde, zu tun seinen Willen. Die Gemeinschaft mit Gott soll ihre Frucht tragen, indem Gott in den Seinen das ihm Wohlgefällige bewirkt (vgl. 2, 18; 4, 16). Dieser klare Gedanke schließt die Verbindung der Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit *ποιῶν* aus. Gott selbst bewirkt in uns das ihm Wohlgefällige auf Grund dessen, daß er durch Christus mit uns in Gemeinschaft getreten ist. *Διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* gehört also zur folgenden Doxologie. Dem Heilsgott, der auf Grund eines Tuns an Christus die Gemeinschaft mit den Seinen hergestellt hat, wird durch eben diesen Christus Lob zu teil.

V. 22 folgt eine Mahnung an die Leser, die der Verfasser freundlich als *ἀδελφοί* anredet (vgl. 3, 1. 12; 10, 19). Sie sollen sich den *λόγος παρακλήσεως* gefallen lassen. Damit kann an sich ebenso ein Trostwort wie ein Mahnwort gemeint sein. Der Inhalt des Briefes entscheidet gegen die erste und für die zweite Bedeutung. Seine Mahnung begründet der Verfasser damit, daß er sich ja kurz gefaßt habe. Mit vielem wagt er die Leser nicht in Anspruch zu nehmen, das Wenige würden sie sich doch gefallen lassen. Ebenso wie V. 18 blickt hier ein gewisser Gegensatz durch, von dem der Verfasser annimmt, daß er ihm gegenüber in der Gemeinde vertreten wurde. V. 23 wird mitgeteilt, daß Timotheus freigelassen ist. Die Leser kennen also diesen Mann und wissen, daß er sich in einem Zustand der Unfreiheit, viel-

leicht in Haft, befindet. Die Bekanntschaft der römischen Christen mit Timotheus stimmt damit überein, daß Paulus in dem in Rom abgefaßten Philipperbrief von ihm grüßt (Phil. 1, 1). Mit Timotheus, meint der Verfasser, werde er, wenn dieser bald kommt, die Leser sehen. Sollte die Zusammenkunft dadurch zustande kommen, daß der Verfasser sich zu den Lesern begeben wollte, so müßte er frei über den Termin seiner Reise haben verfügen können, was mit V. 19 in Widerspruch steht. W. WREDE, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes* hat aus diesem Widerspruch gefolgert, daß der Briefschluß auf keine konkreten Verhältnisse Bezug nimmt, sondern nur dem Zweck dient, dem Schreiben einen brieflichen Charakter zu verleihen. Allein in diesem Fall hätte der Verfasser auch sonst und besonders auch am Anfang die briefliche Form fingiert. Der Widerspruch fällt fort, wenn der Verfasser die Leser nicht dadurch zu sehen erwartet, daß er sich mit Timotheus zu ihnen begibt, sondern dadurch, daß sie sich zu ihm begeben. Falls Timotheus bald kommt, wird er die Leser nicht allein, sondern zusammen mit Timotheus sehen. Dieses Verständnis der Worte aber fordert die Annahme, daß V. 23 nicht ursprünglicher Bestandteil des Hebräerbriefes gewesen sein kann, sondern an einzelne Personen gerichtet sein muß. Es folgt V. 24 ein Gruß an alle Vorsteher und an alle Heiligen. Das doppelte πάντας wird nur unter der Voraussetzung verständlich, daß an dem Ort, an dem sich die Leser befanden, eine Reihe christlicher Gemeinden bestand, die alle ihre besonderen Vorsteher hatten. Nicht nur die Vorsteher der einen Gemeinde, denen die Adressaten von V. 24 am nächsten standen, und nicht nur die Christen dieser Gemeinde, sondern alle Vorsteher und alle Christen des Ortes sollen gegrüßt werden. Die besondere Nennung der Vorsteher legt die Vermutung nahe, daß der Verfasser mit ihnen besser bekannt war. Dazu würde passen, daß er selbst zu ihrer Zahl gehört hatte (vgl. V. 18). Schließlich folgt noch ein Gruß derer von Italien. Ἀπό kann sich darauf beziehen, daß die Grüßenden in Italien wohnhaft waren (vgl. Act. 12, 1; 17, 13) oder darauf, daß sie von dort herstammten. Die erste Möglichkeit fällt damit fort, daß die Leser in Unklarheit darüber hätten bleiben müssen, wer gemeint war. Es sind also Leute gemeint, die von Italien herstammten und sich am Ort befanden, wo der Verfasser schrieb. Der Gruß von diesen Leuten fordert nicht gerade die Annahme, daß das Schreiben nach Rom gehen sollte, aber legt sie doch sehr nahe. Den Abschluß macht der Wunsch, daß die göttliche Gnade den Lesern zugewandt sein möchte (vgl. Tit. 3, 15).

V. 23—25 gehören schwerlich dem Hebräerbrief an, denn das ganze Schreiben enthält, abgesehen von V. 18f. nichts, was auf einen eigentlichen Brief hindeutet, und V. 20f. macht entschieden den Eindruck eines Schlußwortes. Da nun V. 23b nicht an eine ganze Gemeinde gerichtet sein kann, werden wir annehmen müssen, daß V. 22—25 einem an einzelne Personen gerichteten kleinen Brief entnommen sind, der zusammen mit dem großen Schreiben nach Rom ging. Sehr frühzeitig muß der Schlußpassus des kleinen vom selben Autor herrührenden Schreibens dem „Hebräerbrief" angefügt worden sein.

13, 18 *Περισσοτέρως* vergl. 2, 1 | **21** *διὰ Ἰησοῦ Χρ.* Zur Konstruktion der Doxologie vergl. Röm. 16, 27 und Mart. Polyc. 20, 2: *τῷ δὲ δυναμένῳ πάντας ἡμᾶς εἰσαγαγεῖν ἐν τῇ αὐτοῦ χάριτι καὶ δωρεᾷ εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βασιλείαν διὰ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα, τιμή, κράτος, μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας.* **23** *ἀπολελυμένον.* Das Partiz. statt des Infin. ist gut griechisch, vergl. Lk. 8, 46 und WINER § 45, 4, b | *ἔρχηται.* Statt dessen bietet ℵ* *ἔρχησθε*, was aber wohl nur die Schwierigkeit beseitigen soll, die aus dem Vergleich mit V. 18 erwächst.

Einteilung, Inhalt und geschichtliche Bedingtheit der religiösen Gedanken des Hebräerbriefs.

1. Der Hebräerbrief ist zu dem einzigen Zweck geschrieben, die römischen Christen vom Abfall zurückzuhalten und in ihrem Christenstande zu befestigen. Diesem Zweck dienen die lehrhaften Ausführungen, durch die gewisse Bedenken der römischen Christen widerlegt werden sollen, und ebenso die eng damit verbundenen paränetischen Abschnitte, in denen der Verf. sich an das Gewissen seiner Leser wendet. Eine scharfe Disposition sucht man im Hebräerbriefe vergeblich, aber drei Hauptteile lassen sich doch unterscheiden. Der erste Teil, in dem lehrhafte und paränetische Ausführungen miteinander wechseln, reicht von 1, 1 bis 4, 13 und widerlegt die Behauptungen der Leser, Israel habe in den Engeln erhabene Offenbarungsmittler, die Engel und nicht ein leidender Mensch seien die rechten Helfer, und man tue gut, sich an Mose zu halten, dem Gott selbst seine Treue bezeugt habe. Der zweite Teil, der, abgesehen von einem kurzen Abschnitt (5, 11 bis 6, 20), lehrhaften Inhalts ist, reicht von 4, 14 bis 10, 18 und widerlegt die Behauptung, es sei ratsam, sich an das israelitische, von Gott selbst verordnete Priestertum zu halten, dessen Träger als Mensch Verständnis für menschliche Schwachheit habe. Der dritte Teil von 10, 19 bis 13, 21 trägt paränetischen Charakter und erstrebt die Befestigung der Leser

in ihrem Christenstande. Die letzten Verse 22 bis 25 scheinen einem Privatbrief entnommen zu sein.

2. Im folgenden vergegenwärtigen wir uns in kurzen Zügen den Inhalt des Hebräerbriefes.

Der unvollkommenen, alttestamentlichen Offenbarung steht die vollkommene durch den Sohn vermittelte Offenbarung gegenüber 1, 1. 2. In dieser ließ sich der Herrscher des Alls vernehmen, der eine seiner Hoheit entsprechende Stellung zu Gott und zur Welt einnimmt. Nach Vollendung seines Werkes hat er sich in die göttliche Sphäre begeben, in der er in dem Maß würdervoller als die von den römischen Christen hochgepriesenen Engel ist, als sein Name den der Engel überragt 3. 4.

Daß sein Name den der Engel überragt, wird durch das Zeugnis der Schrift bewiesen. Nach diesem Zeugnis kommt Christus, nicht aber den Engeln die in seinem Namen beschlossene Gottessohnschaft zu 5. Bei seiner Parusie aber — auch diese gehört zu seinem Namen — wird er nach der Schrift die Anbetung der Engel erfahren 6. Während ferner nach der Schrift die Engel in wandelbaren, unbeständigen und verderbenbringenden Elementen wohnen, eignet dem Sohn entsprechend seinem Namen ewige Herrschaft und vollendete Freude 7—9. Seine Ewigkeit insbesondere wird sich nach der Schrift darin zeigen, daß er Erde und Himmel überdauern wird 10—12. Während schließlich nach der Schrift Christus als der Träger seines Namens die sessio und die Überwindung seiner Feinde erfahren wird, sind die Engel nur dienende Geister 13. 14.

Der überragenden Hoheit Christi soll das Verhalten der Leser entsprechen. Sie sollen das, was sie als Christen gelernt haben, festhalten 2, 1, denn wenn schon die Übertretung des durch Engel vermittelten Gesetzeswortes Strafe nach sich zog, so wird die Strafe erst recht nicht ausbleiben, wenn das vom Herrn selbst geredete und unter göttlicher Bezeugung verkündigte Wort der neutestamentlichen Offenbarung vernachlässigt wird 2—4.

Nicht Engeln ist, wie die römischen Christen anzunehmen geneigt waren, die Verheißungswelt unterworfen, dagegen leitet eine Psalmstelle zu der Erkenntnis an, daß sie dem Menschen unterworfen ist 6—8a, nun aber nicht dem Menschen überhaupt, sondern dem Menschen Jesus, der verherrlicht wurde, damit sein Todesleid einem jeden zugute käme 8b. Die zum Judentum hinneigenden Leser nahmen an den Leiden Christi Anstoß. Dem gegenüber betont der Verfasser, daß es Christus trotz seiner Erhabenheit geziemte, durch Leiden der Erretter zu werden 10, denn er wie die, welche die Errettung erfahren, sind Menschen 11a, was auch der Schrift entspricht, in der Christus sich in eine Reihe mit Menschenkindern stellt 11b—13. So hat er denn menschliches Wesen angenommen 14a, um die Menschen von Teufel und Todesfurcht zu befreien 14b. 15. Der Annahme menschlichen Wesens bedurfte es, weil Christus einer Gemeinde von Menschen helfen wollte 16. Er mußte ein leidensfähiger Mensch werden, um auf Grund dessen als barmherziger Hoherpriester die menschlichen Sünden zu sühnen 17. Daß er so tut, wird dem Christen durch die Hilfe gewiß, die er im Kampf wider die Sünde erfährt 18.

Die Leser hatten recht zu behaupten, daß Mose im ganzen Umfang der Heilsgemeinde treu war, aber daraus folgt nicht, daß sie sich an Mose zu halten haben, sondern auf den Christus des Gemeindebekenntnisses sollen sie hinblicken 3, 1. 2, denn die Ehre des Gottessohnes ist um so viel höher als die des dienenden Mose, als die Ehre des Hausbegründers die des Hauses überragt 3—5. Zum Gotteshaus der

Gemeinde aber gehören die Leser nur dann, wenn sie sich die freudige Hoffnung auf den Vollendungsstand bewahren 6.

Weil es mit den wider das Christentum gerichteten Argumenten der Leser nichts ist, sollen sie auf ein Psalmwort achten, das vor dem Verhalten der Wüstengeneration warnt 7—11, sie sollen sich vor dem Trug der Sünde und vor ungläubigem Abfall hüten 14 und die noch vorhandene Gelegenheit zu rechter Selbstentscheidung nicht unbenutzt lassen 15, hat doch einst eine ganze Nation durch Ungehorsam das göttliche Strafgericht über sich herbeigerufen 16—19.

Die Meinung der römischen Christen, daß wohl das Judentum, nicht aber das Christentum die Gewähr für Erlangung des Heiles biete, ist unberechtigt, denn die Christen haben ebenso wie die Israeliten Evangelium erhalten, und nur wegen ihres Unglaubens nützte es diesen nichts 4, 1. 2. Also als die Gläubigen erlangen die Christen die Heilsvollendung 3a. Diese ist für sie erreichbar, denn Gott ist in eine Ruhe eingegangen, an der Menschen teilnehmen sollen, von der aber die Israeliten ausgeschlossen wurden 3b—5. Weil der Eingang in die Gottesruhe für gehorsame Menschen noch aussteht, hat Gott von einem „heute" geredet, an dem man sich nicht verhärten soll 6. 7. Der Einwand aber, daß die Gottesruhe schon durch Josua erreicht sei, wird durch jenen Gottesspruch hinfällig 8. So sieht denn das Gottesvolk einer Sabbatfeier entgegen 9, wie man das Vollendungsziel angesichts der Mühewaltung, der sich der Mensch zu seiner Erreichung unterziehen muß, bezeichnen darf 10.

Die Leser sollen sich also vor dem Ungehorsam der Wüstengeneration hüten 11. Das ist eine Forderung Gottes, die sie tief in ihrem Inneren vernehmen, und sie wissen wohl, daß sich dem Auge Gottes niemand zu entziehen vermag 12. 13.

Die Leser sollen den Glauben an den Hohenpriester des Gemeindebekenntnisses festhalten 14, denn es fehlt diesem nicht, wie sie behaupteten, an Mitleid, da er doch als der Sündlose den schwersten Kampf wider die Sünde geführt hat 15. Deshalb sollen sie sich in die Gottesgemeinschaft begeben, um in dieser Kraft zum Kampf wider die Sünde zu erlangen 16. Diese Mahnung wird durch drei Gedanken begründet: 1. Jeder menschliche Hohepriester wird durch seine Natur und seinen Beruf zur Milde gegenüber der menschlichen Schwachheit bestimmt 5, 1—3. 2. Das melchisedekische Hohepriestertum geht ebenso wie das aaronitische und in Übereinstimmung mit der Schrift auf göttliche Berufung zurück 4—6. 3. Die göttliche Berufung hat Jesus einen Weg geführt, auf dem er die für jeden Hohenpriester erforderliche milde Gesinnung gegenüber den Sündern erlangte. Jesus hat nämlich betend die Todesfurcht überwunden und trotz seiner Sohnschaft in seinen Todesleiden wahrgenommen, was Gott ihm an Gehorsam auferlegt hatte. So hat er das Ziel des melchisedekischen Hohepriestertums erreicht 7—10.

Die Darlegung über Christi Hohepriestertum wird dem Verfasser schwer fallen, denn die Leser sind geistig stumpf und wieder des Elementarunterrichts bedürftig geworden, sie bedürfen bildlich geredet der Milch, denn sie verstehen sich nicht auf verständige Rede 11—13. Da aber Erwachsenen, zu denen sie immerhin gehören, feste Nahrung zukommt, so will sich jetzt der Verfasser dem Reifezustand zuwenden und die Anfangsgründe der christlichen Lehre beiseite lassen 5, 14—6, 2. Aber auch diese will er gelegentlich besprechen, wenn Gott es gestattet, was nicht ohne weiteres gewiß ist, denn wer bei der Taufe die entscheidenden Heilserfahrungen gemacht hat, kann nach eingetretenem Abfall nicht wieder für das Christentum gewonnen werden 3—6. Es wird vielmehr mit ihm

gehen, wie mit einem Lande, das, wenn es trotz aller günstigen Bedingungen keine Frucht trägt, verbrannt wird 7—8. Aber das Schlimmste ist bei den Lesern doch noch nicht eingetreten. Das beweist ihre christliche Liebesbetätigung 9. 10. Unter diesen Umständen hofft der Verfasser, daß auch ihre Hoffnungszuversicht wachsen werde 11. 12.

Um die römischen Christen des Hoffnungszieles gewiß zu machen, verweist der Verfasser sie darauf, daß ihnen dasselbe in gleicher Weise wie Abraham verbürgt sei. Gott hat die Verheißung dem Abraham mit einem Eide bekräftigt, indem er sich dazu durch menschliches Urteil bestimmen ließ 13—16. Die gleiche Rücksicht habe ihn nun auch veranlaßt, den Christen in Psalm 110 eine Verheißung mit Eidschwur zu bieten, damit sie des Hoffnungsgutes ganz gewiß würden 17. 18. Das Hoffnungsgut bietet dem Christen Halt, denn es ist bei Gott geborgen. Das steht fest, denn der melchisedekische Hohepriester ist den Seinen voran zu Gott eingegangen 19. 20. Damit kehrt der Verfasser zum Hohepriestertum Christi zurück, um zunächst zu zeigen, daß Jesus ein Hoherpriester nach der Stellung Melchisedeks ist.

Die Genesis nämlich entwirft von Melchisedek ein Bild 7, 1. 2a, das uns gewisse Züge seines Priestertums, die auf Christus anwendbar sind, erkennen läßt 2b. 3. Nachdem der Verfasser das melchisedekische Priestertum Christi festgestellt hat, weist er durch fünf Beobachtungen am Text der Genesis die Größe dieses Priestertums nach 4—10.

Dem melchisedekischen steht das levitische, von den Lesern so hoch geschätzte Priestertum als unvollkommen gegenüber. Seine Unvollkommenheit, bzw. sein Unvermögen, die Gemeinschaft des Sünders mit Gott herzustellen, folgt schon aus der Tatsache, daß Gott ein andersartiges Priestertum aufgestellt hat, obgleich dieses nichts geringeres als einen Wandel des Gesetzes mit sich brachte 11. 12. Daß es ein andersartiges Priestertum war, beweist das Hervorgehen Christi aus dem Stamme Juda 13. 14. Die Unvollkommenheit des levitischen Priestertums folgt ferner aus der Tatsache, daß der melchisedekische Priester im Unterschied von den levitischen Priestern zu seinem Amt nicht durch ein auf Äußerliches gerichtetes Gesetz, sondern durch die Kraft unauflöslichen Lebens gelangt ist 15—17. Sie folgt schließlich aus drei zusammenhängenden Beobachtungen: 1. Der Abschaffung des auf die Priester bezüglichen Gebotes steht die Einführung eines durch den melchisedekischen Priester vermittelten besseren Hoffnungsgutes gegenüber 18. 19. 2. Jesus ist entsprechend der mit einem Eidschwur erfolgenden Einführung eines besseren Hoffnungsgutes Bürge für Verwirklichung einer besseren Ordnung 20—22. 3. Der Berufung eines Geschlechtes mit vielen Amtsträgern entspricht die Berufung des Trägers absoluten Priestertums 23. 24. Der Träger dieses Priestertums vermag eine vollkommene Rettung zu bringen 25.

Das absolute Priestertum kennzeichnet sich durch die sittliche Vollkommenheit und die himmlische Sphäre seines Trägers 26. Als der sittlich Vollkommene braucht Christus im Unterschied von den alttestamentlichen Hohenpriestern sein den Seinen zugewandtes Tun nicht durch Gutmachung seiner eigenen Sünden zu unterbrechen 26—28. Der Gipfelpunkt der in Betracht kommenden Eigenschaften des neutestamentlichen Hohenpriesters ergibt sich aber daraus, daß er im Himmel seines Amtes waltet 8, 1. 2. Daß damit der Gipfelpunkt bezeichnet ist, steht durch folgende Beobachtungen fest: 1. Würden die Darbringungen des neutestamentlichen Hohenpriesters auf Erden stattfinden, so wäre er kein Priester, da es auf Erden bereits den denkbar vollkommensten

Priesterdienst gibt 3—5. 2. Als im Himmel befindlich ist Christus Mittler einer Ordnung, die besser ist als es die alttestamentliche war 6a. Besser ist die Ordnung, da sie auf dem Grunde besserer Verheißungen als Gesetz eingeführt wurde 6b, und da, wenn die erste Ordnung ihrem Zweck entsprochen hätte, Gott nicht den Bestand einer anderen Ordnung erstreben würde 7. Daß er so tut und eine bessere Ordnung in Aussicht stellt, beweist Jerem. 31, 31—34. Nach dieser Stelle kündigt Gott eine bessere Ordnung an 8, die von der alten verschieden sein 9 und in der Verwirklichung des Gesetzes, in der Gottesgemeinschaft und in der vollkommenen Gotteserkenntnis bestehen soll 10. 11. Ruhen aber werde die neue Ordnung auf der gnädigen, sündenvergebenden Gesinnung Gottes 12. Diese neue Ordnung beweist die Unvollkommenheit der alten, denn das Wort „neu" macht die erste Ordnung alt und führt sie dem Vergehen entgegen 13.

Von dem Vergleich des levitischen und melchisedekischen Priestertums geht der Verfasser zu dem Vergleich des alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesdienstes über. Auch die erste Ordnung hatte Bestimmungen des Gottesdienstes 9, 1. Das beweisen Anlage und Geräte des Heiligtums, die die relative Vollkommenheit jenes Dienstes erkennen lassen 2—5. Aber es war trotzdem ein unvollkommener Dienst, denn der allzeit währende Zutritt war nur ein Zutritt in das vordere Zelt, und der Zutritt zu Gott kam nur dem Hohenpriester einmal im Jahr auf Grund des der Sühnung dienenden Blutes zu 6. 7. Damit bezeugt der heilige Geist, daß der Weg zum himmlischen Heiligtum noch verborgen war entsprechend der Ära, in der die Darbringungen eine bloß zeitweilige und äußerlich bedingte Gemeinschaft des Volkes mit Gott herstellten 8—10.

Und nun der Dienst im himmlischen Heiligtum. Der himmlische Hohepriester ist durch sein eigenes Blut in das himmlische Heiligtum eingegangen, indem er eine ewig währende Erlösung zustande brachte 11. 12. Kam es nämlich durch den Tod von Tieren zu einer äußerlichen, theokratischen Gemeinschaft mit Gott, so muß die Selbstdarbringung des sündlosen Heilsmittlers eine entsprechende innere Wirkung der Sündenvergebung und neuen Lebensbetätigung herbeiführen 13. 14. Diese Wirkungen bilden den Inhalt der neuen Verfügung, die das ewige Erbteil sicherstellt 15. Der Begriff der göttlichen Verfügung fordert aber, daß ihrer Realisierung der in Christo erfolgte Tod Gottes voranging 16. 17, ein Tatbestand, der seinerseits den schattenhaften, alttestamentlichen Vorgang so bestimmte, daß auch die erste Verfügung und ihre Aufrechterhaltung durch Blut zustande kam 18—22.

Dem Dienst im irdischen Heiligtum steht der höhere Dienst im himmlischen Heiligtum, der mit Verwendung besserer Opfer stattfindet, gegenüber 23. Es sind bessere Opfer, denn Christus waltet im Himmel seines Amtes 24 und braucht als der Sündlose seine Darbringungen nicht zu wiederholen 25. Daß Christus nicht häufig darzubringen hat, wird dadurch bestätigt, daß er im anderen Fall von Anbeginn an hätte leiden müssen. Statt dessen folgt auf seinen Tod ebensowenig wie bei den Menschen etwas, was demselben gleichartig wäre 26—28.

Auch der Vergleich der alttestamentlichen und neutestamentlichen Opfer bestätigt, daß der neutestamentliche Dienst keine wiederholten Darbringungen kennt, denn wegen der Unzulänglichkeit der alttestamentlichen häufigen Opfer 10, 1—4 hat Christus in Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Schriftwort seinen eigenen Leib einmalig dargebracht 5—10. So steht das Bild des häufig fungierenden alttestament-

lichen Priesters und das Bild Christi, der ein einmaliges Opfer dargebracht hat, als ganz verschiedenartig einander gegenüber 11—14. Eine dritte Beobachtung, welche bestätigt, daß Christus seine Darbringungen nicht zu wiederholen braucht, besteht darin, daß die durch ihn vermittelte neue Ordnung die Sündenvergebung, die weitere Opfer ausschließt, umfaßt 15—18.

Weil nun Christus der wahre Hohepriester ist, sollen die römischen Christen mit aufrichtiger und gläubiger Gesinnung vor Gott treten 19—22a. Sie, denen die Taufe Sündenvergebung gebracht, sollen am Bekenntnis der Hoffnung festhalten 22b. 23 und in fester Verbindung mit der Gemeinde auf das Wohl von deren Gliedern bedacht sein 24. 25.

Die Sünde des Abfalls aber kann nicht wieder gut gemacht werden, sondern ruft den Zorn Gottes hervor 26. 27, denn bringt schon die Versündigung am Gesetz Strafe mit sich, so erst recht die Versündigung am Sohne Gottes, an seinem Blut und an dem heiligen Geist 28. 29. Die Strafe für solche Versündigung entspricht dem Worte Gottes 30. 31. Die Leser aber, die in der Vergangenheit so Schweres freudig auf sich genommen haben 32—34, dürfen jetzt die Beharrlichkeit und Freudigkeit nicht aufgeben 35. 36, stellt doch Gottes Wort dem Glauben die Erreichung des Zieles in Aussicht 37—39.

Der Glaube, der es mit Zukünftigem und Unsichtbarem zu tun hat, wird nicht erst in der Christenheit gefordert, sondern hat die göttliche Anerkennung auch in der Vergangenheit gefunden 11, 1. 2. Die Schöpfung durch Gottes Wort kann nur durch Glauben wahrgenommen werden 3. Glauben haben die Alten bezeugt, Abel 4, Henoch 5. 6, Noah 7, Abraham, Sarah und deren Kinder 8—21, Joseph 22, Moses Eltern 23, Mose selbst 24—26, die Israeliten, die das Passah abhielten, durchs Rote Meer zogen und den Fall der Mauern Jerichos erlebten 27—30, und Rahab 31. Es folgen Beispiele aus späterer Zeit, und zwar werden teils die Namen von alttestamentlichen Männern, teils ihre schweren Erfahrungen, die sie vom Glauben nicht abbringen konnten, genannt 32—38. Wenn diese Glaubenshelden die Heilsvollendung nicht erfuhren, so geschah das nur, weil auch noch die gegenwärtige Generation an ihr teilhaben sollte 39. 40.

Die Leser sollen nach Geduld streben, indem sie aufblicken zu ihrem Heerführer und Vollender, der durch Kreuz zur Herrlichkeit hindurchgedrungen ist und einen so großen Selbstwiderspruch von den Sündern erduldet hat 12, 1—3. Sie sollen in ihren Leiden nach Gottes Wort eine göttliche Züchtigung wahrnehmen, die ihnen zum besten gereichen muß 4—11, und sie sollen nach Gottes Mahnung all das überwinden, was ihren Christenstand gefährden könnte 12. 13.

Des Friedens und der Heiligung sollen sie sich befleißigen 14, und sich vor dem weltlichen Sinn eines Esau hüten, der seiner Erstgeburt verlustig ging und sie nicht wiedererlangen konnte 15—17. Die Warnung wird ausführlich begründet: Die Leser haben ein Höheres erfahren als die Israeliten bei Aufrichtung der ersten Ordnung, denn sie haben es nicht mit elementaren Erscheinungen und einem unvollkommenen und schrecklichen Gesetzeswort zu tun gehabt 18—21, sondern sie sind zu dem himmlischen Jerusalem mit seinen Bewohnern und Gütern in lebendige Beziehung getreten 22—24. So sollen sie sich denn nicht von Gott abwenden, um seine Strafe zu erfahren 25, sondern sich dankbaren Herzens das ihnen zugesicherte ewige Reich aneignen und Gott mit Furcht und Scheu dienen 26—29.

Es folgt in Anlehnung an die jüdischen Wege eine Reihe von Einzelforderungen: Bruderliebe, Gastfreundschaft, Unterstützung der Gefangenen und Mißhandelten, Ehrbarkeit der Ehe und Meidung von Ehebruch, Freiheit von Geldgier und Gedenken an die verstorbenen Vorsteher 13, 1—7. Dem Glauben dieser Vorsteher sollen die Leser folgen, denn der Gegenstand des Glaubens ist unwandelbar derselbe Jesus 8. Dagegen bringt die Befolgung der jüdischen Speisegebote keinen Nutzen 9. Die Nahrung aber, die die Christen sich im Glauben aneignen, kommt Israel nicht zu, denn außerhalb Israels hat Jesus in Übereinstimmung mit einer Gesetzesbestimmung den Tod erlitten. Deshalb gilt es, Israel zu verlassen und Christi Schmach zu tragen, um des himmlischen Jerusalems teilhaftig zu werden 10—14. Die so tun, sollen die Opfer ihres Lobes durch Christus Gott darbringen. Weiter werden Wohltätigkeit und Gemeinschaftsbetätigung empfohlen 15. 16 und Gehorsam gegenüber den Vorstehern 17.

Nachdem der Verfasser die Fürbitte seiner Leser erbeten hat 18. 19, schließt er mit einem feierlichen Segenswunsch 19—21.

Die letzten Verse enthalten einige Sätze aus einem Privatbrief 22—25.

3. Zum Schluß noch ein kurzes Wort über die geschichtliche Bedingtheit der religiösen Gedanken unseres Verfassers. Noch vor kurzer Zeit glaubte man mit großer Sicherheit eine Abhängigkeit des Hebräerbriefes von verschiedenen neutestamentlichen Schriften konstatieren zu können. In Wahrheit gibt es nicht ein Wort in unserem Brief, das eine solche Abhängigkeit wahrscheinlich machen, geschweige denn beweisen könnte. Und hätte der Verfasser etwa einen Paulusbrief gelesen, so würden ihn die spezifisch paulinischen Gedanken jedenfalls nicht beeinflußt haben. Die Fragen, die Paulus vor allem interessieren — man denke z. B. an die Rechtfertigung aus Glauben —, werden im Hebräerbrief nicht erörtert, und die Gedanken, die unseren Autor beherrschen, wie besonders der des Hohepriestertums Christi, fehlen bei Paulus ganz.

Dagegen ist eine Beeinflussung unseres Verfassers durch den Alexandrinismus, wie er uns in den Schriften des Philo entgegentritt, wirklich anzuerkennen, vgl. S. 5. Und es ist eine weitgehende Beeinflussung. Man denke an die Verwendung der heiligen Schrift, an die Annahme eines Urbildlichen und Abbildlichen im Weltsein und an den Wortschatz. Allein dieses und manches andere, das man anführen könnte, bezieht sich doch nur auf Peripherisches, berührt aber kaum an einem einzigen Punkt das Wesen der Sache. Gegenüber diesem Urteil könnte man freilich auf den im Mittelpunkt unseres Briefes stehenden Gedanken des Hohepriestertums Christi verweisen, denn auch Philo bezeichnet den Logos als Hohenpriester. Das scheint in der Tat nicht außer Zusammenhang mit dem Verfahren unseres Ver-

fassers zu stehen, allein die Hauptfaktoren jenes Begriffs liegen doch, wie wir gleich sehen werden, anderswo.

Der Alexandrinismus hat für die religiösen Gedanken unseres Verfassers mehr gestaltende Kraft. Der Inhalt der Gedanken aber stammt aus der urchristlichen Tradition und vor allem aus dem Gemeindebekenntnis, dessen Anerkennung ihm gleichbedeutend mit der Anerkennung des Christentums ist. Man kann sagen, die Lehre des Hebräerbriefes ist nichts anderes als die apostolische Lehre in alexandrinischer Gestaltung. Die Aussagen des Bekenntnisses klingen im Schreiben immer wieder. Im Zusammenhang mit diesen Aussagen begegnen wir aber noch manchen neuen Gedanken, z. B. dem Vergleich Christi mit den Engeln und mit Mose, der Darlegung von der eidlichen Bekräftigung der an die Christen ergangenen Verheißung, den Ausführungen über das Hohepriestertum Christi und über die Glaubenszeugen in der Geschichte Israels. Das sind Gedanken, die der Verfasser, veranlaßt durch die Zweifel der römischen Christen, aus seiner religiösen Grundanschauung heraus frei gebildet hat. Ob das erst unmittelbar vor Abfassung des Briefes geschah, kann fraglich erscheinen. Es wäre möglich, daß jene Gedanken allmählich in Berücksichtigung der in der römischen Gemeinde aufgekommenen Probleme entstanden sind. Wenigstens betreffs des Hohepriestertums Christi ist das sogar wahrscheinlich. Da der Verfasser das Hohepriestertum Christi gleich im zweiten Kapitel wie eine bekannte Wahrheit anführt, hat er den Gedanken im Hinblick auf die Bedenken der römischen Christen wohl schon in deren Mitte vertreten. Bei seiner Entstehung aber dürften außer der Position der römischen Christen noch andere Faktoren wirksam gewesen sein, so vor allem die schon von Paulus bezeugte Vorstellung eines Eintretens Christi für die Seinen, dann aber auch die alexandrinische Idee von dem hohepriesterlichen Walten des Logos. Schließlich kommt noch die Tatsache in Betracht, daß der 110. Psalm, der auf die Gestalt des Gemeindebekenntnisses einen starken Einfluß ausgeübt hat, den Priester nach der Stellung Melchisedeks nennt. In der Idee des himmlischen Hohenpriesters erscheinen die beiden älteren Ideen über das Werk Christi, nämlich die von dem Siege des erhöhten Christus über die Verderbensmächte und die von dem wirksamen Blut des wahren Passahlammes kombiniert: Der erhöhte Christus bringt Gott sein Blut dar.

Wenn man sich ein rechtes Bild von der inneren Verfassung der römischen Christen und von ihren wider das Christentum vorgebrachten Gründen gemacht hat, und wenn man dann die

Gegenargumente ins Auge faßt, die der alexandrinisch gebildete Verfasser aus der überkommenen christlichen Lehre ableitet, so gewinnt man den lebhaften Eindruck von einer geistig hoch stehenden Persönlichkeit. Noch stärker wird dieser Eindruck, wenn man sich die paränetischen Abschnitte vergegenwärtigt, in denen der Verfasser sich an das Gewissen seiner Leser wendet. Er muß ein Redner gewesen sein, dessen Worte, getragen von starker, religiöser Überzeugung und seltener Menschenkenntnis, einen mächtigen Eindruck auf die Hörer machten.

Namen- und Sachregister.

Wortregister.

1012688

Seeburg

Der brief an die Hebraer.

JUL 9 1956	INTERLIBRARY LOAN AUG 1 1956
SEP 11 1957	Bard MAR 5 1958
AUG 20 1958	AUG 20 1958

AUG 20 1968	
AUG 20 1968	